
3 1761 07747788 3

OEUVRES

DE

DONOSO CORTÈS

III

Tous les exemplaires non revêtus de ma griffe, seront réputés contrefaits.

Aug. Haton

PARIS. — IMPRIMERIE SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

ŒUVRES

DE

DONOSO CORTÈS

MARQUIS DE VALDEGAMAS

ANCIEN AMBASSADEUR D'ESPAGNE PRÈS LA COUR DE FRANCE

PUBLIÉES PAR SA FAMILLE

PRÉCÉDÉES D'UNE INTRODUCTION

PAR

M. LOUIS VEUILLOT

SECONDE ÉDITION

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE D'AUGUSTE VATON, ÉDITEUR

50, RUE DU BAC, 50

—

1862

AVERTISSEMENT

La traduction de l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, publiée en 1851, et qu'on avait tenu à faire paraître à Paris au moment même où l'original paraissait à Madrid, fut faite à la hâte; Donoso Cortès ne l'avait pas revue, et lorsque la polémique qu'elle souleva l'eût amené à l'examiner, il la jugea *inexacte*[1] : nous donnons une traduction nouvelle.

« Il en est de Donoso Cortès comme de Cervantes, sa langue est intraduisible[2], » disent les Espagnols : nous n'avons pas songé à traduire l'écrivain, à rendre la grandeur et l'originale beauté de sa parole; mais, sous les formes éclatantes qu'elle revêt, sa pensée apparaît toujours lumineuse; on peut la reproduire dans toutes les langues fidèlement et avec clarté : nous croyons l'avoir fait. Nous prierons cependant ceux qui voudraient encore combattre les doctrines de l'illustre publiciste de se souvenir qu'il n'est pas responsable

[1] Voyez dans l'*Appendice*, à la fin du volume, la lettre par laquelle Donoso Cortès soumettait son livre à l'examen et au jugement du saint-siége.

[2] *La Cruz* de Séville, article de M. Léon Carbonero y Sol, reproduit dans l'*Univers* du 22 février 1853.

de ses traducteurs et qu'il a réclamé le droit de n'être jugé que sur le texte même de ses écrits.

Une traduction italienne de l'*Essai*, faite sur la traduction française de 1851, parut en 1852, à Foligno, dans les États romains, avec la double autorisation de l'évêque et de l'inquisiteur de ce diocèse. Elle est enrichie de notes destinées à prévenir les fausses interprétations auxquelles certains passages pourraient donner lieu, si le lecteur inattentif les prenait isolément et sans tenir compte de ce qui les précède et de ce qui les suit. A l'exemple de l'éditeur espagnol, nous avons traduit ces notes; on les trouvera au-dessous des passages auxquels elles se rapportent.

Nous avons également mis en note divers textes des Livres saints, des Pères et des docteurs de l'Église, que rappellent les idées exprimées ou les termes employés par l'auteur. Nous aurions pu multiplier beaucoup plus les notes de ce genre : Donoso Cortès s'était nourri des saintes Écritures et des Pères ; la trace de l'enseignement qu'il y avait puisé paraît à chaque page dans ses écrits, et la *Civiltà cattolica* a pu dire « que toutes ou presque toutes les expressions « qu'on lui a reprochées se retrouvent dans les ouvrages des plus « illustres docteurs des premiers temps[1]. »

Nous n'avons pas cru devoir passer sous silence les attaques dirigées contre l'*Essai*, dans l'*Ami de la religion*, par M. l'abbé Gaduel, alors vicaire général de monseigneur l'évêque d'Orléans. Au bas de chacun des passages, objet de sa critique, nous avons rapporté textuellement cette critique même. Il n'était peut-être pas nécessaire de rien ajouter : la plupart des accusations de M. l'abbé Gaduel, ne prenant quelque apparence de raison et de justice que grâce à l'art avec lequel les passages qu'il cite sont isolés du texte, il suffit de les mettre en regard de ce texte pour montrer combien elles sont peu fondées. Nous avons néanmoins examiné et discuté minutieusement l'une après l'autre toutes ces accusations; malgré notre prière de confier ce long travail à des mains moins inhabiles, Donoso Cortès l'avait exigé de nous; sa mort ne nous a pas dégagé de la promesse que nous lui avions faite.

[1] Voyez, dans l'*Appendice*, l'article de la *Civiltà cattolica*.

Le lecteur trouvera en appendice, à la fin du volume, 1° la lettre par laquelle, au premier bruit de la polémique engagée sur son livre, Donoso Cortès déclara, dans le journal l'*Univers*, qu'il se soumettait, lui et son œuvre, au jugement de la sainte Église, condamnant pleinement et sans réserve tout ce qu'elle a condamné, tout ce qu'elle condamne, tout ce qu'elle condamnera, soit en lui, soit dans les autres ;

2° Des extraits de la lettre par laquelle il envoya son livre au souverain Pontife, pour le soumettre à l'examen et au jugement du saint-siége. Dans cette lettre, par la faute de ceux qui s'étaient faits les adversaires du marquis de Valdegamas, des questions de personnes se mêlent aux questions de doctrine ; nous n'avons pas cru que le temps fût encore venu de la livrer tout entière à la publicité ;

3° La réponse du Saint-Père à cette lettre ;

4° L'article de l'*Armonia* de Turin, où les savants ecclésiastiques qui rédigent ce journal apprécient en même temps le livre de Donoso Cortès et les critiques de M. l'abbé Gaduel, et où ils constatent l'approbation donnée à la traduction italienne de l'*Essai* par les reviseurs que l'évêque et l'inquisiteur de Foligno avaient chargés de l'examen de cet ouvrage ;

5° Le jugement de la *Civiltà cattolica* sur le livre et sur la critique.

Nous terminons en reproduisant la préface de la traduction italienne :

« Dans les voies de la vérité, on marche et on avance vers la per-
« fection; dans les voies de l'erreur, on court, mais, au lieu d'avancer,
« l'on recule vers l'abîme et l'on s'y précipite. La vérité n'est que
« dans le catholicisme ; hors de son sein l'on ne trouve que des dé-
« bris ou des apparences de vérité et l'erreur ; c'est donc rendre aux
« hommes le plus grand de tous les services que de les retenir ou
« de les ramener dans les voies catholiques. Le catholicisme est an-
« cien ; mais, loin de vieillir, il conserve une vigueur tellement iné-
« puisable, une si prodigieuse fécondité, qu'il a toujours toute la
« force et toute la fraîcheur de la jeunesse. Les erreurs qui l'atta-
« quent lui sont des occasions de faire briller de plus en plus la lu-
« mière éclatante de ses beautés incorruptibles ; et les grands écri-

« vains qu'il produit dans tous les temps ne font jamais mieux « ressortir la puissance et les splendeurs de son enseignement que « lorsque se multiplient, en redoublant de violence, les attentats de « l'esprit de mensonge contre la vérité. Aujourd'hui que l'Église « a devant elle un ennemi formidable dans cette monstrueuse hérésie « du rationalisme, où se concentrent toutes les hérésies et toutes les « erreurs, il est naturel que de sublimes écrits apparaissent pour « la défense de ce qui fut, de ce qui est, de ce qui sera toujours la « vérité, la force inébranlable, le phare dont la lumière appelle au « port les navigateurs en péril, la source où l'humanité malade « trouve son remède. Ces écrits seront un des moyens de salut don- « nés à la société, de nos jours si profondément remuée et ébranlée « jusque dans ses fondements. L'*Essai* de l'illustre Donoso Cortès « mérite entre tous une place à part ; nous croyons donc qu'il est « bon de le reproduire, traduit dans notre langue, pour qu'un plus « grand nombre de personnes puisse le lire et qu'ainsi s'étende et se « propage de plus en plus sa salutaire influence. »

Melchior Du Lac.

ŒUVRES

DE

DONOSO CORTÈS

ESSAI

SUR LE

CATHOLICISME, LE LIBÉRALISME ET LE SOCIALISME

CONSIDÉRÉS DANS LEURS PRINCIPES FONDAMENTAUX.

LIVRE PREMIER

DU CATHOLICISME

CHAPITRE PREMIER

TOUTE GRANDE QUESTION POLITIQUE SUPPOSE ET ENVELOPPE UNE GRANDE QUESTION THÉOLOGIQUE.

« Il est surprenant, a dit M. Proudhon, qu'au fond « de notre politique nous trouvions toujours la théo- « logie [1]. » Ce qui est surprenant, c'est l'étonnement

[1] *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 61, col. 1, édition de 1849.

qu'expriment ces paroles : la théologie n'est-elle pas la science de Dieu, l'océan qui contient et embrasse toutes les sciences, comme Dieu est l'océan qui contient et embrasse toutes choses [1] ?

[1] La foi enseigne et la raison démontre que Dieu contient toutes choses, qu'il est en tout, que tout est en lui. Les ennemis de l'Église, hérétiques ou incrédules, n'en ont pas moins à toutes les époques méconnu, défiguré, ou même nié formellement cette vérité. C'est ce qu'ils font encore de nos jours ; sur ce point comme sur tous les autres, nous voyons reparaître sous des formes nouvelles les vieilles erreurs.

Les Manichéens prétendaient soustraire à la puissance de Dieu les choses visibles et corporelles qu'ils mettaient sous la puissance du mauvais principe ; par une impiété égale, les sophistes contemporains prétendent affranchir de l'autorité du Très-Haut l'homme lui-même, sa raison, sa *libre pensée*, à laquelle il leur plaît d'attribuer la souveraineté, l'indépendance. Contre les uns et les autres, l'Église enseigne que Dieu est dans l'homme et dans tous les êtres *par sa puissance*, c'est-à-dire que l'homme et tous les êtres sont soumis à son pouvoir.

Sans nier formellement la souveraineté de Dieu sur ses créatures, le vulgaire des libres penseurs se contente d'affirmer qu'il ne daigne point s'occuper d'elles ; ils répètent ce que disaient leurs pareils du temps de Job : « Dieu se promène dans le ciel, il ne songe point à nous. » (Job, xxii, 14.) Contre eux, l'Église enseigne que Dieu est dans l'homme et dans tous les êtres *par sa présence*, c'est-à-dire que l'homme et tous les êtres sont sous ses yeux ; qu'il les voit à tout instant, et que sa providence, présente partout, gouverne toutes choses non-seulement d'une manière générale par les lois qu'elle a établies, mais encore par une action directe et incessante sur chaque être en particulier ; de telle sorte qu'aucune action, aucune parole, aucune pensée de l'homme n'échappe à son regard, et qu'il n'en est pas une seule dont l'homme n'ait à rendre compte au jour de son jugement.

D'anciens hérétiques avaient imaginé un système d'après lequel Dieu ne serait pas le créateur immédiat de tous les êtres. Ils prétendaient qu'après en avoir créé un certain nombre, Dieu avait chargé ces créatures privilégiées de créer les autres. Renouvelant cette erreur sous une forme moins grossière, certains philosophes de nos jours se figurent qu'une fois créées, les créatures n'ont plus besoin du Créateur pour continuer d'être. Dans leur doctrine, c'est bien Dieu qui donne l'être à la

Avant, comme pendant et après leur création, les créatures sont dans l'entendement divin : Dieu les tire du néant, mais il les crée suivant un modèle qui est en lui éternellement, et où elles sont d'une manière suréminente, comme les effets sont dans leurs causes, les conséquences dans leurs principes, l'éclat des corps lumineux dans la lumière qu'ils reflètent, les formes dans leurs éternels exemplaires. Elles y sont toutes ensemble : les mers et leur immensité, la terre et sa riche parure,

créature, mais ce n'est pas Dieu qui le lui conserve. Comment alors le conserve-t-elle ? comment l'être peut-il durer sans l'action de la cause qui fait être ? c'est ce qu'il est parfaitement impossible de concevoir, et que par conséquent ils se dispensent d'expliquer. Contre eux l'Église enseigne que Dieu est dans l'homme et dans tous les êtres *par son essence*, c'est-à-dire qu'il y est créant leur être et le conservant par cette création incessante.

La cause est dans son effet au moment où elle le produit, et celui qui agit dans son action tout le temps qu'elle dure. Dieu est par son essence l'être même; il est par conséquent la cause de tous les êtres : être, dans tout ce qui est, est donc l'effet propre de l'action de Dieu, comme brûler dans tout ce qui brûle est l'effet propre de l'action du feu. Tant qu'une chose continue de brûler, le feu y est ; de même, tant qu'un être continue d'être, Dieu y est, puisque la créature ne peut ni recevoir l'être ni le conserver que par l'action de la cause qui fait être, et que cette cause est Dieu.

La formule catholique : *Dieu est dans tous les êtres par sa puissance, par sa présence et par son essence*, exclut, avec les diverses erreurs que nous venons d'indiquer, tous les systèmes panthéistes : La *puissance* implique la distinction entre Dieu souverain maître et les êtres sujets de Dieu. Il en est de même de la *présence* : si nous sommes sous les yeux et sous la main de Dieu, nous ne sommes pas Dieu. Pareillement, si Dieu est en nous par *son essence*, nous donnant l'être, il n'est pas cet être, cette substance qu'il donne, qui est sa création. L'œuvre n'est pas l'ouvrier ; la substance créée et la substance créatrice sont deux substances.

(*Note des traducteurs.*)

les globes célestes et leur harmonie, les mondes et tout ce qu'ils renferment, les astres et leurs splendeurs, les cieux et leurs magnificences; tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui sera. La mesure, le poids, le nombre de toutes choses y sont avec elles, et toutes choses en sortent avec nombre, poids et mesure. Les lois inviolables et suprêmes de tous les êtres y sont avec eux, et chaque être y est sous l'empire de sa propre loi : tout ce qui a vie sous les lois de la vie; tout ce qui végète sous les lois de la végétation ; tout ce qui se meut sous les lois du mouvement; tout ce qui est doué de la faculté de sentir sous la loi des sensations; l'être intelligent sous la loi des intelligences; l'être libre sous la loi qui règle et régit les volontés. Tel est le sens dans lequel on dit, sans tomber dans le panthéisme, que toutes choses sont en Dieu et que Dieu est en toutes choses [1].

[1] La vérité que rappelle ici Donoso Cortès est exposée en ces termes par saint Thomas :

« L'exemplaire (le modèle, le type ou prototype) est la même chose que l'idée. » Or les idées, selon saint Augustin, « sont les formes premières ou raisons stables des choses; formes qui n'ont pas été créées, mais qui restent immuables dans l'intelligence divine. » Dieu est donc la première cause exemplaire de toutes choses. On le voit avec évidence si l'on considère que pour faire une œuvre quelconque il faut nécessairement suivre un modèle. C'est en effet en reproduisant un modèle, soit qu'il l'ait extérieurement sous les yeux, soit qu'il n'en ait d'autre que celui qu'il a conçu dans son esprit, que l'artiste donne à la matière une forme déterminée. Or rien ne se fait dans la nature que sous des formes déterminées, et la détermination des formes a nécessairement pour cause première la sagesse divine qui a conçu l'ordre du monde, ordre fondé précisément sur cette détermination par laquelle les choses se distinguent les unes des

Si tout vient de Dieu et si Dieu est en tout, la science qui donne la raison dernière de toutes choses ne peut être que la science de Dieu, la théologie, et ceci explique pourquoi, lorsque la foi diminue, les vérités diminuent dans le monde exactement dans la même mesure; pourquoi la société qui se détourne de Dieu voit soudain une effrayante obscurité envahir tous ses horizons. C'est là, pour le dire en passant, un fait d'expérience universelle et la cause qui, dans tous les temps, a porté les hommes à considérer la religion comme le fondement indestructible des sociétés humaines : « Qui ébranle « la religion ébranle le fondement même de toute so- « ciété, » disait Platon[1]; et Xénophon ajoutait : « Les « cités et les nations les plus pieuses furent toujours « les plus sages et celles qui eurent une plus longue « durée[2]. » Plutarque affirmait « qu'il est plus facile « de bâtir une ville dans les airs que de constituer une

autres. Nous ne pouvons donc trouver ailleurs que dans la divine sagesse ces raisons ou types des choses que nous appelons *idées*, c'est-à-dire formes exemplaires, et nous devons dire qu'elles existent dans l'entendement divin. Ces formes se multiplient dans les choses qui les revêtent; mais elles ne sont pas en réalité autre chose que l'essence même de Dieu, communiquant diversement sa ressemblance aux êtres divers. Ainsi les créatures, qui ne peuvent avoir le privilége d'être semblables à Dieu d'une ressemblance de nature, comme l'homme est semblable à l'homme, par exemple, ont celui d'être à sa ressemblance, en ce que chacune d'elles reproduit une raison ou forme exemplaire qui est en lui, comme une maison matérielle, par exemple, reproduit la maison idéale conçue par l'architecte qui l'a bâtie. (I. q., XLIV, 3.)

(*Note des traducteurs.*)

[1] Au Xe *Livre des Lois.*

[2] *Apologie de Socrate.*

« société sans la croyance aux dieux[1]. » Rousseau constate que « jamais État ne fut fondé que la religion « ne lui servît de base[2] ; » et Voltaire avoue « que par- « tout où il y a une société la religion est absolument « nécessaire[3]. » Toutes les législations des peuples de l'antiquité reposent sur la crainte des dieux. Polybe déclare que cette crainte sacrée est plus nécessaire encore chez les peuples libres que chez les autres. Afin que Rome fût la ville éternelle, Numa en fit la ville sainte, et de tous les peuples de l'antiquité le peuple romain fut le plus grand, précisément parce qu'il fut le plus religieux. César, dans sa jeunesse, s'étant permis un jour, en plein sénat, d'attaquer la croyance à l'existence des dieux, on vit aussitôt Caton et Cicéron se lever, reprocher au jeune orateur sa témérité et l'accuser d'avoir proféré des paroles funestes à la République. Tout le monde connaît le mot du grand capitaine romain Fabricius, qui, entendant le philosophe Cynéas se moquer de la Divinité en présence de Pyrrhus, s'écria : « Plaise aux dieux que, lorsque nos ennemis seront en guerre avec la République, ils suivent cette doctrine. »

La diminution de la foi, produisant la diminution de la vérité, entraîne par là même l'égarement de l'esprit ; mais elle n'a pas pour conséquence nécessaire l'amoindrissement de l'intelligence. Miséricordieux jusque dans

[1] *Contra Colotès.*
[2] *Contrat social,* liv. IV, ch. VIII.
[3] *Traité de la Tolérance,* ch. XX.

sa justice, Dieu retire la vérité aux intelligences coupables, il ne leur retire pas la vie : il les condamne à l'erreur, non à la mort. De là vient que, dans la suite des âges, nous voyons passer sous nos yeux des siècles d'une haute culture intellectuelle, quoique d'une incrédulité prodigieuse. Ils laissent derrière eux sur les flots du temps une trace éblouissante, et jettent dans l'histoire un grand éclat. Que cet éclat ne vous séduise pas! regardez avec attention : leurs splendeurs sont les splendeurs de l'incendie; leurs feux, les feux de l'éclair et de la foudre. On dirait la flamme sinistre que projette au loin un vaste amas de matières impures s'embrasant tout à coup; ce n'est point la douce et pure lumière si harmonieusement répandue sur les voûtes du ciel par le pinceau souverain du souverain artiste.

Ce qui est vrai des époques est aussi vrai des hommes : en perdant la foi, ils perdent la vérité, ils ne perdent pas l'intelligence : l'incrédule peut avoir une intelligence très-élevée, et le croyant une intelligence très-bornée. Mais l'intelligence incrédule n'a que la grandeur d'un abîme, car l'erreur l'habite; tandis que l'intelligence croyante a la sainteté d'un tabernacle, car la vérité y demeure. Avec la vérité, dans le tabernacle se trouve la vie; avec l'erreur, dans l'abîme règne la mort; et c'est pourquoi, lorsqu'une société, abandonnant le culte austère de la vérité, se livre à l'idolâtrie de l'esprit, il n'y a plus d'espérance; à l'ère des discussions succède l'ère des révolutions; derrière les sophistes apparaissent les bourreaux.

Posséder la vérité politique, c'est connaître les lois auxquelles sont assujettis les gouvernements; posséder la vérité sociale, c'est connaître les lois auxquelles sont soumises les sociétés humaines; or, pour connaître ces lois, il faut connaître Dieu; et celui-là connaît Dieu, qui, entendant ce que Dieu affirme de lui-même, croit ce qu'il entend. Toute affirmation relative à la société ou au gouvernement suppose donc une affirmation relative à Dieu; et, la théologie étant la science qui a pour objet les affirmations divines, toute vérité politique ou sociale se résout, en dernière analyse, en vérité théologique.

Et ce n'est pas seulement la politique, mais toute science qui trouve en Dieu et par Dieu sa raison divine et sa suprême explication; la science de Dieu, la théologie, en qui et par qui tout s'explique, est donc la science universelle; il n'y a rien hors de cette science; l'ensemble de toutes choses, le tout, est son objet; or le tout est un et ne comporte point de pluriel, la théologie est donc la science des sciences, la seule vraie science[1]. La science politique, la science sociale et les

[1] Saint Thomas fait admirablement ressortir dans la *Somme* (I q. 1) cette prééminence de la théologie. Voici quel est en substance l'enseignement du docteur angélique :

Plusieurs sciences peuvent tomber toutes ensemble dans le domaine d'une science supérieure qui embrasse les matières diverses, objets de ces sciences inférieures, parce que, les rapportant à l'unité plus vaste qui est son propre objet, elle les considère sous un aspect plus général et d'un point de vue plus élevé. C'est ainsi que la physique embrasse à la fois l'objet de la perspective, celui de l'acoustique, de la mécanique, etc. De même la théologie embrasse à la fois les objets divers de toutes les scien-

autres n'existent que comme classifications arbitraires de l'entendement humain. L'homme dans sa faiblesse distingue ce qui en Dieu est uni de l'unité la plus simple : il a des affirmations politiques, des affirmations sociales, des affirmations religieuses, etc; en Dieu il n'y a qu'une affirmation unique, indivisible et souveraine. Celui qui, parlant explicitement de quelque chose, ignore qu'il parle implicitement de

ces, parce qu'il n'en est point qu'elle ne puisse rapporter à son objet, qui est Dieu, premier principe et dernière fin de tous les êtres.

Le propre de la sagesse est de mettre l'ordre dans ses connaissances et de porter sur chaque chose le jugement qui convient. Or l'ordre consiste dans la subordination des choses inférieures aux choses supérieures, et on ne peut bien juger des premières qu'à la lumière que les secondes répandent sur elles. C'est pourquoi dans tout ordre de sciences ou d'arts, celui-là seul est réputé savant ou artiste qui possède la science la plus haute ou l'art le plus noble de cet ordre. Dans l'art de construire, par exemple, on donne ce nom à l'architecte et non pas aux ouvriers qui, sous ses ordres, coupent le bois, taillent la pierre, préparent les matériaux, etc. Cela entendu, il est aisé de voir que les diverses sciences humaines sont à la théologie ce que sont à l'architecture l'art du maçon, du charpentier, etc. Elles préparent les matériaux dont la théologie se sert pour élever son monument. Ce monument n'étant autre chose que le plan divin du monde, il n'est rien dans le monde qui n'y trouve sa place et son emploi. D'un autre côté, il est clair qu'une science qui n'embrasse point ce plan tout entier n'est qu'une science partielle, à laquelle échappe la raison dernière des choses ; et il n'est pas moins évident que la théologie seule a le secret du plan divin, puisque seule elle enseigne non-seulement ce que nous pouvons savoir de Dieu et du monde par la lumière naturelle, mais encore ce que Dieu lui-même a voulu nous en apprendre et que nous ne pouvons savoir que par la révélation. Elle a donc seule la vraie connaissance de la cause première de tout ce qui est, et de la fin dernière pour laquelle tout est ordonné, connaissance sans laquelle il n'y a point de science, parce que hors d'elle tout demeure inexpliqué et inexplicable.

(*Note des traducteurs.*)

Dieu, et qui, traitant explicitement de quelque science, ne voit pas qu'il traite implicitement de théologie, celui-là n'a reçu de Dieu que l'intelligence absolument nécessaire pour être homme. La théologie, considérée dans son acception la plus générale, est donc l'objet perpétuel de toutes les sciences, comme Dieu est l'objet perpétuel des spéculations humaines. Toute parole qui sort des lèvres de l'homme, et la parole même qui maudit ou qui nie Dieu est une affirmation de la Divinité. L'impie qui, dans sa démence, se retournant contre le Très-Haut, s'écrie : *Je te hais, tu n'existes pas!* expose un système complet de théologie, non moins que le chrétien qui, élevant vers Dieu un cœur contrit et humilié, lui dit : *Seigneur, ayez pitié de votre serviteur qui vous adore.* Le premier vomit un blasphème, le second offre une prière ; mais tous les deux affirment Dieu, parce que tous les deux prononcent son nom incommunicable.

Les manières diverses et contraires dont les hommes, aux diverses époques et dans les diverses régions, ont prononcé le nom divin, donnent la solution des plus effrayants problèmes : par là s'expliquent la vocation des races, la mission providentielle des peuples, les vicissitudes de l'histoire, les grandeurs et la chute des empires, leurs guerres et leurs conquêtes, les différents caractères, la physionomie des nations, la diversité de leur fortune.

Chez les peuples qui, confondant le Créateur et la créature, ne voient en toutes choses que des modifica-

tions d'une substance unique et infinie, et qui appliquent à cette chimère le nom de Dieu, l'homme absorbé dans une contemplation silencieuse donne la mort à ses sens et vit comme dans un rêve caressé par des brises embaumées et énervantes. L'adorateur de l'infinie substance est condamné à un esclavage perpétuel et à une indolence d'où il ne sort jamais : le désert a pour lui quelque chose de divin que n'ont pas les cités, il est plus silencieux, plus solitaire, plus vaste, mais il n'est pas infini, le désert n'est pas son Dieu; l'Océan l'attire par l'immensité de ses eaux profondes, mais il n'est pas silencieux, il n'est pas immobile, l'Océan n'est pas son Dieu; le soleil inonde tout l'univers de sa lumière, mais l'œil de l'homme embrasse son disque resplendissant, le soleil n'est pas son Dieu; le firmament semble tout contenir, mais des globes étincelants l'illuminent, le firmament n'est pas son Dieu; la nuit a ses ténèbres et ses mystères, mais d'étranges rumeurs la troublent parfois, la nuit n'est pas son Dieu. Son Dieu, c'est l'ensemble de ces grandes choses : immensité, obscurité, immobilité, silence. Dans les contrées où il règne s'élèvent soudainement, par la secrète vertu d'une végétation puissante, des empires colossaux et barbares qui bientôt croulent avec fracas sous le poids d'autres empires plus gigantesques encore, et sans laisser dans la mémoire des hommes aucune trace ni de leur gloire ni de leur ruine. Là les armées seront sans discipline comme les individus sans intelligence. Avant tout et principalement l'armée sera multitude. La

guerre aura moins pour objet de constater quelle est la nation la plus héroïque que de montrer quel est l'empire le plus populeux, et la victoire ne deviendra un titre de légitimité que parce que, étant le symbole de la force, elle est le symbole de la substance divine. A ces traits ne reconnaît-on pas les peuples indostaniques, et n'est-il pas manifeste que leur histoire sort et procède de leur théologie? Si de l'Orient nous portons nos regards vers l'Occident, nous trouvons à ses portes une région qui donne entrée dans un tout autre monde, en morale, en politique et en théologie. La divinité immense des Orientaux se décompose chez ce peuple et perd tout ce qu'elle avait d'austère et de formidable; là elle est unité, ici elle est multitude; là, dans son unité qui embrasse tout, elle demeure immobile; ici la foule des dieux a toutes les agitations de la foule humaine; là rien ne trouble un éternel silence; ici tout est bruit, cadences, harmonies; la divinité orientale remplit tous les temps et tous les espaces; ici la famille divine a son arbre généalogique et tient tout entière sur la cime d'un mont; le Dieu de l'Orient ne sort jamais de son repos inaltérable; tout ici, dans le palais divin, est guerre, confusion et tumulte. Cherchons maintenant ce que fut chez ces peuples l'unité politique, et nous reconnaîtrons qu'elle passa par les mêmes vicissitudes que l'unité religieuse: ici chaque ville est un empire, tandis que dans l'Orient un seul empire enfermait d'immenses étendues peuplées d'immenses multitudes; chez les Orientaux, un seul Dieu, un seul roi; ici, une république de dieux, une

république de villes. Dans cette foule de dieux et de cités tout sera désordre et confusion : les hommes auront je ne sais quoi d'héroïque et de divin, les dieux je ne sais quoi de terrestre et d'humain. Les dieux donneront aux hommes l'intelligence et l'instinct des grandes et belles choses, les hommes donneront aux dieux leurs discordes et leurs vices. Il y aura des hommes fameux par leurs vertus et des dieux commettant le crime, des dieux adultères et incestueux. Impressionnable et énergique, ce peuple sera grand ; ses poëtes, ses artistes, le rendront célèbre, et il se donnera en spectacle au monde. La vie ne sera belle à ses yeux que si elle resplendit de l'éclat de la gloire, la mort ne lui paraîtra redoutable que si elle est suivie de l'oubli. Sensuel jusqu'à la moelle des os, il ne verra dans la vie que les plaisirs, et il tiendra la mort pour heureuse, s'il peut mourir au milieu des fleurs. Familier avec ses dieux et se considérant comme de leur race, cette familiarité et cette parenté le rendront vain, esclave de ses caprices, amoureux de la parole, plein d'ardeur et d'activité; sans respect pour ses dieux, il sera sans gravité dans ses desseins, sans fixité dans ses entreprises, sans persévérance dans ses résolutions. Le monde oriental lui apparaîtra comme une région pleine d'ombres, ou comme un monde peuplé de statues. L'Orient, de son côté, voyant la vie si éphémère de ce peuple, sa mort si prématurée, sa gloire si courte, l'appellera un peuple d'enfants. La grandeur, pour l'un, consiste dans la durée, pour l'autre dans le mouve-

ment; et tout prouve que ce que nous avons dit de l'Orient, nous devons le dire de la Grèce : l'histoire grecque, le caractère grec, ont leur explication et leur cause dans la théologie grecque.

Ce phénomène de l'identité de la vie des peuples avec leur théologie est surtout visible dans le peuple romain. Ses principaux dieux, d'origine étrusque, grecs en tant que dieux, orientaux en leur qualité d'étrusques, se multiplient comme les dieux de la Grèce, et en même temps gardent quelque chose de la sombre et austère majesté du Dieu de l'Orient. En politique comme en religion, Rome est à la fois l'Orient et l'Occident. C'est une cité comme celle de Thésée; c'est un empire comme celui de Cyrus. Pareille à Janus, sa tête a deux visages, et chacun de ses visages sa physionomie : l'une symbole de la durée orientale, l'autre symbole de la mobilité grecque. Sa mobilité est si grande, qu'elle se porte jusqu'aux bornes du monde, et sa durée est telle, que le monde la proclame éternelle. Choisie dans les desseins de Dieu pour préparer les voies à Celui qui devait venir, sa mission providentielle fut de s'assimiler toutes les théologies et de dominer toutes les nations. Obéissant à un appel mystérieux, tous les dieux montent au Capitole; et, comme frappés d'une irrésistible terreur, tous les peuples courbent la tête sous le joug romain. Les cités, les unes après les autres, se voient dépouillées de leurs dieux; les dieux, les uns après les autres, se voient dépouillés de leurs temples et de leurs cités. Le nouvel empire a pour lui tout à la fois la

légitimité de l'Orient : la multitude et la force; et la légitimité de l'Occident : l'intelligence et la discipline; aussi envahit-il tout, et rien ne lui résiste; aussi brise-t-il tout, et personne ne se plaint. De même que sa théologie diffère par certains côtés de toutes les théologies et a cependant quelque chose de commun avec chacune d'elles, de même Rome, tout en gardant le caractère qui lui est propre, réunit les qualités dominantes des diverses cités souveraines, rivales vaincues par ses armes ou éclipsées par sa gloire : elle a l'austérité de Sparte, la brillante culture d'Athènes, la pompe de Memphis, la grandeur de Babylone et de Ninive. Pour tout indiquer d'un mot, l'Orient est la thèse, l'Occident l'antithèse, Rome la synthèse; et prononcer le nom de cet empire, c'est dire que la thèse orientale et l'antithèse occidentale sont allées se confondre et se perdre dans la synthèse romaine. Qu'on décompose maintenant en ses éléments constitutifs cette puissante synthèse, et l'on verra qu'il n'y a synthèse dans l'ordre politique et social que parce qu'il y a synthèse dans l'ordre religieux. La même loi règle les destinées des peuples de l'Orient, des républiques grecques et de l'empire romain; partout le système politique est engendré par le système théologique : la théologie est la lumière de l'histoire.

Pour faire descendre du Capitole la grandeur romaine, il fallut détruire la force même qui l'avait portée à ce comble de la puissance. Nul ne pouvait poser le pied dans Rome sans la permission de ses dieux; nul

ne pouvait donc s'emparer du Capitole, si d'abord il n'en chassait le dieu souverain : *Jupiter Optimus Maximus*. Les anciens, qui avaient une notion confuse de la force vitale inhérente à tout système religieux, croyaient qu'une ville ne pouvait être prise tant qu'elle n'était pas abandonnée des dieux nationaux. De là, dans toutes les guerres de cité à cité, de peuple à peuple, de race à race, une lutte spirituelle et religieuse suivant les mêmes phases que la lutte matérielle et politique. Tout en se défendant avec le fer, les assiégés tournaient leurs regards vers leurs dieux, les suppliant de ne pas les délaisser. Les assiégeants, au contraire, demandaient à ces dieux par de mystérieuses imprécations de quitter la ville. Malheureuse cité que celle où éclatait ce cri sinistre : Tes dieux s'en vont, tes dieux t'abandonnent ? Le peuple d'Israël ne pouvait être vaincu tant que Moïse tenait ses mains levées vers le Seigneur, et il ne pouvait vaincre lorsque les bras lassés du prophète retombaient vers la terre. Moïse est la figure du genre humain, proclamant, à toutes les époques, sous des formes et des expressions diverses, l'omnipotence de Dieu et la dépendance de l'homme, le pouvoir de la religion et la vertu de la prière.

Rome succomba parce que ses dieux succombèrent ; son empire finit parce que sa théologie était morte, et l'histoire, encore une fois, mit, pour ainsi dire, en relief le grand principe toujours subsistant dans les profondeurs de la conscience humaine.

Rome avait donné au monde ses césars et ses dieux,

Jupiter et César Auguste se partageaient la domination, et cette domination s'étendait sur toutes choses, humaines et divines. Le soleil, qui avait vu s'élever et tomber tant de gigantesques empires, n'avait jamais vu depuis le jour de sa création un empire d'une majesté si auguste, d'une si extraordinaire grandeur. Toutes les nations avaient fini par accepter son joug : les plus fières même et les plus indomptables avaient courbé la tête; le monde avait rendu les armes : la terre faisait silence.

En ce temps naquit d'humbles parents, dans une étable, sur la terre des prodiges, un enfant miraculeux. On disait de lui qu'au moment où il vint au monde une nouvelle étoile brilla dans le ciel; qu'à peine né il avait été adoré par des bergers et par des rois; que des esprits angéliques, apparaissant dans les airs, l'avaient annoncé aux hommes; que les patriarches avaient soupiré après sa venue; que les prophètes avaient prédit son règne et que les sibylles elles-mêmes avaient chanté sa gloire. Ces bruits étranges arrivèrent aux oreilles des serviteurs de César; ils en furent émus, une vague terreur pénétrait dans leur âme; mais ils virent que le jour ne cessait pas de succéder à la nuit, que le soleil remplissait toujours de sa lumière l'horizon de Rome, et leurs craintes passèrent.

Ils se dirent alors : « Ces bruits qui nous troublaient ne sont que chimères, filles des imaginations oisives que la peur accueille et que la peur propage : César est immortel ! » Trente années s'écoulèrent ainsi : contre les

appréhensions du vulgaire, il y a un remède efficace, le mépris et l'oubli.

Mais voilà qu'au bout de trente ans le désœuvrement et la peur trouvent un aliment nouveau dans des rumeurs nouvelles et encore plus extraordinaires : « L'Enfant, disait-on, est devenu homme; il s'est fait baptiser, et, au moment où l'eau du Jourdain coulait sur sa tête, un esprit, sous la forme d'une colombe, est descendu sur lui, les cieux se sont ouverts, et une voix a été entendue, disant : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé!* L'homme qui lui a conféré ce baptême, austère habitant du désert, qui fuit la société humaine et qui ne cesse de crier aux foules accourues pour le voir et l'entendre : *Faites pénitence!* cet homme lui rend témoignage et dit, en le montrant : *Voici l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde.* »

Tels étaient les faits merveilleux que l'on rapportait, et dont le bruit, gagnant de proche en proche du fond de la Judée, se répandait dans le monde. Les esprits forts du temps souriaient; tous ces récits n'étaient à leurs yeux que des inventions aussi ridicules que dangereuses de gens crédules ou malintentionnés : sur ce point, pas un d'eux n'avait le moindre doute. « Le peuple juif, disaient-ils, a toujours été très-adonné aux sortiléges et aux superstitions. D'ailleurs, on sait qu'il fut jadis captif à Babylone, et que, pendant cette captivité, ne songeant qu'à son temple abandonné, qu'à sa patrie perdue, il ne cessa d'attendre un conquérant que lui avaient annoncé ses prophètes et qui devait lui appor-

ter la délivrance et le salut. Par un caprice du sort, cette attente ne fut pas trompée, ces prédictions se réalisèrent. Il est donc bien naturel que, gémissant aujourd'hui sous le joug si pesant de Rome, ce peuple se berce du même espoir, attend une nouvelle délivrance, et se figure déjà voir arriver ce libérateur dont le bras doit briser ses chaînes. »

S'il n'y avait eu que cela, *les hommes éclairés et libres de préjugés* eussent probablement laissé tomber ces bruits, comme ils en avaient laissé tomber tant d'autres, attendant, suivant leur bonne coutume, que le temps, ce grand ministre de la raison humaine, en eût fait justice. Mais je ne sais quel destin contraire ne le voulut pas, et voici quels rapports leur surviennent[1] : « Jésus (c'était le nom de l'homme dont on racontait tant de prodiges) enseignait une nouvelle doctrine, et faisait des choses qui excitaient l'étonnement. Il poussait l'audace ou la folie jusqu'à se permettre d'appeler hypocrites et orgueilleux les orgueilleux et les hypocrites, sépulcres blanchis ceux qui étaient des sépulcres blanchis. La dureté de son cœur était telle, qu'il conseillait aux pauvres la patience et que, se raillant ensuite d'eux, il les proclamait bienheureux. Pour se venger des riches, qui n'avaient pour lui que du mépris, il leur disait : Soyez

[1] Continuant à retracer rapidement les principaux traits de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'auteur s'attache ici à faire ressortir plus fortement tout ce qu'il y avait de malice et de calomnie dans la manière dont les impies et les hypocrites de ce temps se plaisaient à rapporter les paroles et les actes de l'Homme-Dieu.

(Note de la traduction italienne publiée à Foligno en 1852.)

miséricordieux. Il condamnait la fornication et l'adultère, et on le voyait à la table des adultères et des fornicateurs. Plein d'envie, il affectait le dédain pour les docteurs et pour les sages, et, dans la bassesse de ses sentiments, il se plaisait à entretenir les gens incultes et grossiers. L'extravagance de son orgueil allait à ce point, qu'il s'appelait lui-même le maître et le seigneur de la terre, de la mer et des cieux, et il portait l'astuce de l'hypocrisie jusqu'à laver les pieds à de pauvres pêcheurs. Ses grands airs d'austérité ne l'empêchaient pas de prétendre que sa doctrine était tout amour. Condamnant le travail dans la personne de Marthe, il sanctifiait l'oisiveté dans la personne de Marie. Il passait pour avoir commerce avec les esprits infernaux et pour en avoir reçu, comme prix de son âme, le don des miracles [1]. Ce qui était certain, c'est que la foule s'attachait à ses pas et que la multitude l'adorait. »

On conçoit que, recevant de tels renseignements, les gardiens des choses saintes et des prérogatives impériales, responsables, à raison de leurs charges, de la majesté de la religion et de la paix de l'empire, ne pouvaient plus, quelle que fût leur philosophie, demeurer impassibles. Ce qui acheva surtout de les déterminer à agir, ce fut l'avis que ce Jésus s'était vu sur le point d'être proclamé roi par une grande masse de peuple et que, se proclamant lui-même le Fils de Dieu, il

[1] *Pharisæi autem dicebant : in principe dæmoniorum ejicit dæmones.* (S. Math., IX, 34. Voir encore S. Luc, XI, 15, et S. Marc, III, 3, 4 et 22.)

cherchait à détourner les peuples de payer le tribut.

On ne pouvait tolérer pareille chose : l'intérêt du peuple même demandait que l'homme à qui l'on attribuait de telles paroles et de tels actes fût mis à mort. Il s'agissait seulement de justifier ces accusations et de vider dûment le procès. Quant au tribut, lorsqu'on l'interrogea sur ce point, Jésus fit cette réponse célèbre qui déconcerta toute l'habileté des questionneurs : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César;* c'était leur dire : *Je vous laisse votre César et je vous ôte votre Jupiter.* Devant Pilate et devant le grand prêtre, il ratifia la parole qu'il avait déjà fait entendre en affirmant de lui-même qu'il était le Fils de Dieu, et en ajoutant que son royaume n'était pas de ce monde. Caïphe dit alors : « Cet homme est coupable, il doit mourir; » et Pilate, au contraire : « Mettons cet homme en liberté, car il est innocent. »

Caïphe, grand prêtre, voyait la question sous le point de vue religieux; Pilate, simple laïque, sous le point de vue politique. Pilate ne pouvait comprendre que l'État eût rien à voir avec la religion, César avec Jupiter, la politique avec la théologie. Caïphe, au contraire, était persuadé qu'une nouvelle religion bouleverserait l'État, qu'un nouveau Dieu détrônerait César, et que la question politique se trouvait enveloppée dans la question théologique. La multitude pensait instinctivement comme Caïphe, et, dans ses rauques rugissements, traitait Pilate d'ennemi de Tibère. Tel fut alors l'état de la question.

Pilate, type immortel des juges corrompus, sacrifia le juste à la peur, livra Jésus aux fureurs du peuple, et crut purifier sa conscience en se lavant les mains. Le Fils de Dieu, abreuvé d'opprobres et d'outrages, fut mis en croix, et là, sur ce gibet, l'insultaient encore de la voix et du geste les riches et les pauvres, les hypocrites et les superbes, les prêtres et les docteurs, les fornicateurs et les adultères, les femmes de mauvaise vie et les hommes de mauvaise conscience. Mais lui, le Fils de Dieu, priait pour ses bourreaux : Il invoqua son Père et Il expira.

Un moment l'on crut que rien ne viendrait plus troubler le repos du monde, mais bientôt l'on vit des choses que l'œil de l'homme n'avait pas encore vues : les tombeaux s'ouvrir et les morts apparaître, l'abomination de la désolation dans le temple, les mères de Sion maudissant leur fécondité, les rues de Jérusalem désertes, ses murailles renversées, son peuple dispersé dans toutes les parties de la terre; tout l'univers en armes; les aigles romaines remplissant les airs d'un long cri de douleur; Rome veuve de ses césars et de ses dieux; les nations marchant sous la conduite de chefs qui ne savaient pas lire et qui se montraient aux peuples couverts de peaux de bêtes; les cités dépeuplées et les déserts remplis d'habitants; les multitudes obéissant à la voix de celui qui a dit sur les bords du Jourdain : *Faites pénitence* [1], et à la voix de celui qui a fait entendre cette autre parole : *Si vous voulez être parfait, allez,*

[1] Matt., III, 2.

vendez ce que vous avez, et donnez-en le prix aux pauvres; vous aurez ainsi un trésor dans le ciel; puis venez et suivez-moi[1]; enfin les rois prosternés adorant la croix, et la croix arborée en tous lieux, souveraine et triomphante.

D'où viennent ces grands changements et ces catastrophes? Quelle cause a produit cette immense désolation, ce cataclysme universel de l'ancien monde? Qu'est-il arrivé au genre humain, qu'il ait subi une pareille transformation? — Qu'est-il arrivé? rien, ou du moins peu de chose : quelques théologiens ont parcouru le monde en prêchant une théologie nouvelle.

[1] Matth., XIX, 21.

CHAPITRE II

DE LA SOCIÉTÉ SOUS L'EMPIRE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

La nouvelle théologie dont la prédication a changé le monde s'appelle le catholicisme. Le catholicisme est un système complet de civilisation, si complet, qu'il embrasse tout dans son immensité : la science de Dieu, la science de l'ange, la science de l'univers, la science de l'homme. Devant lui s'arrêtent, frappés d'étonnement, l'incrédule et le croyant : l'incrédule qui demande d'où peut venir une si inconcevable extravagance; le croyant qui ne peut se lasser d'admirer une si prodigieuse grandeur; et lorsque, après lui avoir jeté un regard, l'indifférent s'éloigne le sourire aux lèvres, son insouciance stupide étonne encore plus les hommes que l'extravagance mystérieuse, que la grandeur colossale, objet de leur contemplation, et ils s'écrient : « Laissez passer l'insensé. »

L'humanité entière a suivi les cours des théologiens et des docteurs catholiques; il y a dix-neuf siècles que ces cours durent, et aujourd'hui, après avoir tant étu-

dié, après avoir tant appris, elle n'est pas encore parvenue à toucher de la sonde le fond de leur science. A cette école on apprend comment et quand doivent finir, comment et quand ont commencé les choses et les temps; là se découvrent les secrets merveilleux qui échappèrent à toutes les recherches des philosophes du paganisme et que ne put jamais pénétrer l'intelligence de ses sages; là se révèlent les causes finales de toutes les existences, le but auquel se coordonnent tous les mouvements de l'humanité; la nature des corps et l'essence des esprits; les voies par où marchent les hommes, le terme vers lequel ils tendent, le point d'où ils sont partis, le mystère de leur voyage sur la mer de ce monde et la carte où sont marqués les écueils qu'ils doivent éviter, les routes qu'il leur faut suivre pour arriver au port; l'énigme de leurs larmes, l'arcane de la mort, le secret de la vie. Les enfants dont les lèvres s'attachent aux fécondes mamelles de la théologie catholique en savent plus qu'Aristote et Platon, les deux astres d'Athènes. Et pourtant les docteurs, dont l'enseignement s'élève si haut, ont en partage l'humilité. Il n'a été donné qu'au monde catholique d'offrir sur la terre un spectacle qui, jusqu'à lui, avait été réservé aux anges du ciel : le spectacle de la science humble et prosternée, reconnaissant son néant, devant la majesté divine.

La théologie catholique porte ce nom parce qu'elle est universelle, et elle l'est dans tous les sens, sous tous les rapports, à tous les points de vue : elle l'est, parce qu'elle embrasse toutes les vérités; elle l'est, parce

qu'elle embrasse le tout de chaque vérité en particulier et de toutes les vérités ensemble; elle l'est, parce que de sa nature elle doit s'étendre à tous les lieux et se prolonger dans tous les temps; elle l'est en son Dieu, elle l'est en ses dogmes.

Dieu était *unité* dans l'Inde, *dualisme* en Perse, *variété* en Grèce, *multitude* à Rome. Le dieu indien a l'unité, le Dieu vivant est un dans sa substance; les dieux persans ont la pluralité, le Dieu vivant est en trois personnes; les dieux Grecs se partagent les perfections diverses, le Dieu vivant a pour attributs toutes les perfections; une multitude de dieux peuple le panthéon romain, une foule innombrable d'esprits, de dieux[1], servent le Dieu vivant[2]. Le Dieu vivant est cause universelle, substance infinie[3] et intangible, éternel repos,

[1] La sainte Écriture donne parfois le nom de dieux aux créatures : *Ego dixi : Dii estis et filii Excelsi omnes.* (Ps. LXXXI, 6; — Joan., X, 34.)

[2] Les anges étant des substances immatérielles, leur multitude dépasse toute la multitude des choses matérielles. C'est ce que nous apprend saint Denys (*Cœl.*, Hier., XIII), lorsqu'il nous dit: *Les bienheureuses armées des esprits célestes sont nombreuses et vont bien au delà de tout ce que peuvent comprendre dans leur faible et étroite mesure nos nombres matériels.* (Saint Thomas, *Summ. theol.*, I. q, IV, 3.)

[3] Ce passage est dans le livre le premier de ceux qui ont été l'objet des critiques de M. l'abbé Gaduel. Nous reproduisons le texte même de Donoso Cortès : « Dios era *unidad* en la Judia, *dualismo* en la Persia, « *variedad* en Grecia, *muchedumbre* en Roma. El Dios vivo es *uno* en « su sustancia, como el indico; *múltiple* en su persona, à la manera del « pérsico; à la manera de los dioses griegos, es *vario* en sus atributos; e « por la multitud de los spiritus (dioses) que le sirven, es *muchedumbre*, « à la manera de los dioses romanos. Es causa universal, sustancia infi- « nita, » etc.

La traduction française de 1851 (p. 26) rendait ainsi ces paroles : « Dieu

auteur de tout mouvement, intelligence suprême et volonté souveraine; il contient toutes choses, et rien ne le

« était *unité* dans l'Inde, *diversité* en Grèce, *multitude* à Rome. Le « Dieu vivant est *un* en sa substance comme le Dieu indien; *divers* dans « ses attributs à la manière des dieux grecs, et *multitude* à la manière « des dieux romains, à cause de la foule d'esprits (de dieux) qui le ser- « vent. Il est cause universelle, substance indéfinie, » etc.

Voici maintenant le commentaire de M. l'abbé Gaduel (*Ami de la Religion*, n. du 4 janvier 1853) :

« Je demande ce qu'il faut penser de si bizarres, de si étranges rappro- « chements, et s'il est possible d'accumuler plus d'erreurs en si peu de « mots !

« Que des erreurs si grossières ne soient pas dans l'esprit de l'auteur, « l'excuse est faible, quand elles sont si évidemment dans l'expression ! « Nous vivons en un siècle tellement léger, qu'il semble que tout puisse « passer sur lui impunément. Je ne croirai jamais néanmoins qu'il puisse « être indifférent, même en ce siècle, de s'exprimer d'une manière aussi « inexacte, quand c'est de Dieu qu'on parle et que c'est pour le public « qu'on écrit.

« Non, le Dieu vivant n'est pas *un en sa substance comme le dieu indien*, « car il n'y a rien qui ressemble moins à l'unité du vrai Dieu que l'unité « panthéistique ! Non, le Dieu vivant n'est pas *divers en ses attributs à « la manière des dieux grecs*. Dans les dieux grecs, il y avait une véri- « table et réelle diversité. Mais les attributs du vrai Dieu ne sont divers « que d'une diversité virtuelle, relative à leurs effets et à notre manière « de les concevoir ; ce n'est pas une diversité substantielle ; il est de prin- « cipe, en théologie, que les attributs divins sont tous identiques avec l'es- « sence et identiques entre eux. Lorsque en parlant de Dieu, dit saint Ful- « gence, nous nommons la divinité, la grandeur, la bonté, la puissance, il « est très-certain qu'il ne faut pas entendre par ces noms divins des choses « diverses, mais une seule et unique chose ; savoir : l'essence et la nature « divine. (Resp. ad Ferrand. interrog. 2.)

« Non, le Dieu vivant n'est pas multitude *à la manière des dieux ro- « mains, à cause de la multitude des esprits (des dieux) qui le servent*. « Est-ce que les saints anges qui servent le vrai Dieu ont quelque chose « qui ressemble à la multitude des dieux romains, et y a-t-il rien là qui « puisse autoriser un catholique à appeler le vrai Dieu *multitude ?* Non, « le Dieu vivant n'est pas une *substance* seulement *indéfinie*. Le Dieu vi- « vant est une substance infinie. M. Donoso Cortès penserait-il que l'in-

contient. C'est Lui qui tire du néant tout ce qui est, Lui qui maintient chaque chose en son être; Lui qui gouverne le monde angélique, le monde humain et le monde infernal. Il a dans toute leur plénitude la miséricorde, la justice, l'amour, la force, la puissance, la

« fini et l'indéfini sont une même chose? De telles excentricités d'expres-
« sions ne sont propres qu'à mettre la confusion dans le langage, si elles
« ne vont pas jusqu'à la mettre dans les idées. »

Le texte espagnol porte *sustancia infinita;* dans la traduction française de 1851, le mot *indéfinie* est une faute d'impression, et cela est visible pour quiconque sait lire : M. l'abbé Gaduel aurait pu la corriger de lui-même, comme l'avait déjà corrigée la traduction italienne publiée à Foligno en 1852 ; mais alors il n'aurait pas pu se permettre l'honnête question qu'il adressait à Donoso Cortès sur *l'infini* et *l'indéfini.*

Toute sa critique roule sur l'équivoque de ces expressions : *Comme, à la manière de.* Si l'on dit : *L'homme est esprit comme l'ange et corps comme la bête,* selon M. l'abbé Gaduel, cela signifiera, d'une part, que l'*homme est un pur esprit,* et, d'autre part, que l'*homme est un pur animal.* C'est par cette façon ingénieuse d'interpréter le mot *comme* qu'il arrive à trouver dans la phrase sur laquelle il épanche son indignation, d'une part que *le vrai Dieu est identique au Dieu-tout des Indous,* et, d'autre part, qu'il *est identique aux dieux multiples des Grecs et des Romains.* Cette phrase dit précisément tout le contraire : en affirmant l'unité de l'essence divine, elle exclut la pluralité des dieux, et en affirmant l'innombrable foule des esprits qui servent le Seigneur, elle exclut l'unité panthéistique. Les *erreurs si grossières* que M. l'abbé Gaduel relève n'existent donc évidemment que dans son imagination, elles ne sont pas plus *dans l'expression* de Donoso Cortès qu'elles n'étaient *dans son esprit.* Du reste, lors même que l'expression aurait ici quelque chose d'obscur, cette obscurité disparaîtrait à la lumière du contexte où l'auteur explique si nettement sa pensée en ces termes : *Las teologias humanas no eran sino fragmentos mutilados de la teologia católica y los dioses de los naciones no eran otra cosa sino la deificacion de alguna de las propiedades esenciales del Dios verdadero.* Est-il loyal, lorsqu'on reproche à un écrivain une proposition d'un sens douteux, de laisser ignorer que dans la même page il a eu soin de déterminer ce sens de la manière la plus précise et la plus claire?

(*Note des traducteurs.*)

beauté, la sagesse, l'unité et la simplicité de l'être, le mystère de la majesté incompréhensible. L'Orient connaît sa voix; l'Occident obéit à son signe, le Midi exécute ses commandements, le septentrion l'adore. Sa parole peuple la création ; les astres sont le voile de sa face, les séraphins réfléchissent sa lumière sur leur ailes embrasées; les cieux lui servent de trône, et à son doigt est suspendu le globe de la terre. Lorsque les temps furent accomplis, le Dieu catholique montra son visage, et cela suffit pour faire tomber et réduire en poussière toutes les idoles, œuvre de la main des hommes. Il ne pouvait en être autrement : les théologies humaines n'étaient que des fragments mutilés de la théologie catholique, chacun de ces dieux qu'adoraient les nations n'était que la personnification déifiée de l'un des attributs essentiels du Dieu véritable, du Dieu de la Bible.

Le catholicisme a pris possession de l'homme tout entier, de son corps, de son cœur, de son âme. Ses théologiens dogmatiques apprennent à l'homme ce qu'il doit croire; ses théologiens moralistes ce qu'il doit faire ; et ses théologiens mystiques, s'élevant au-dessus de tous, lui enseignent à voler sur les ailes de la prière, à se servir de cette échelle, formée de pierres précieuses, qui fut montrée à Jacob, par laquelle le ciel descend vers la terre, et la terre monte vers le ciel jusqu'à ce que, toute distance s'effaçant entre le ciel et la terre, Dieu et l'homme se trouvent unis dans les flammes de l'amour infini.

Par le catholicisme l'ordre entra dans l'homme, et par l'homme dans les sociétés humaines. Le monde moral recouvra, au jour de la rédemption, les lois qu'il avait perdues au jour de la prévarication et du péché. Le dogme catholique devint le critérium des sciences, la morale catholique le critérium des actes, la charité catholique le critérium des affections. La conscience humaine, jusqu'alors en proie à l'action corrosive de l'erreur et du mal, sortit de cet état misérable; elle vit clair dans les ténèbres intérieures comme dans les ténèbres extérieures, et retrouva, à la lumière des trois critériums divins, le bonheur de la paix qu'elle avait perdue.

Du monde religieux l'ordre pénétra dans le monde moral, et du monde moral dans le monde politique. Le Dieu catholique, créateur et conservateur de toutes choses, a assujetti toutes choses au gouvernement de sa providence. Tout pouvoir vient de Dieu, dit saint Paul, *Non est potestas nisi a Deo*[1]. Et, avant saint Paul, Salomon avait écrit : « Que c'est par les inspirations de la divine sagesse que règnent les rois et que les législateurs établissent des lois justes : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*[2]. Ce gouvernement souverain, le Christ l'exerce plus spécialement sur les nations chrétiennes par l'autorité de son Vicaire, et cette autorité est sainte; ce caractère de sainteté fut surtout manifeste pour l'homme des sociétés

[1] *Épître aux Romains*, c. XIII, 1.
[2] *Proverbes*, VIII, 15.

anciennes, à cause de ce qu'il avait alors de nouveau et d'étrange, c'est-à-dire de divin. L'idée de l'autorité est d'origine catholique. Dans l'antiquité, les chefs des nations faisaient reposer leur souveraineté sur des fondements humains; ils gouvernaient pour eux-mêmes, et ils gouvernaient par la force. Il n'en est pas ainsi des nations catholiques : leurs chefs, s'oubliant eux-mêmes, ne doivent être que les ministres de Dieu et les serviteurs des peuples. Devenu fils de Dieu, l'homme ne peut plus être l'esclave de l'homme. Les paroles que l'Église faisait entendre aux rois au moment de leur sacre montrent quelle idée elle a donnée au monde des devoirs attachés à la souveraineté. Rien de plus solennel et de plus auguste, de plus digne du respect et de la reconnaissance des hommes : « Prends ce « sceptre, disait-elle au prince; c'est l'emblème du pou- « voir sacré qui t'est confié pour protéger le faible, sou- « tenir celui qui chancelle, corriger le pervers, et con- « duire les bons dans les voies du salut. Prends-le « comme la règle de l'équité divine, qui dirige le bon « et châtie le méchant; qu'il t'apprenne à aimer la jus- « tice et à détester l'iniquité[1]. » Ces paroles ne sont-

[1] Ces paroles résument l'enseignement donné au roi par le pontife dans la cérémonie du sacre, comme on peut le voir en lisant tout le formulaire de cette cérémonie au Pontifical romain : *De benedictione et coronatione regis*. En voici quelques traits :

Rex electus accedit ad metropolitanum et coram eo, detecto capite, genuflexus facit hanc professionem dicens :

« Ego N. Deo annuente, futurus rex N. profiteor et promitto coram Deo et Angelis ejus deinceps legem, justitiam et pacem, Ecclesiæ Dei,

elles pas en parfaite harmonie avec l'idée de l'autorité légitime révélée au monde par Notre-Seigneur Jésus-

populoque mihi subjecto, pro posse et nosse facere et servare, salvo condigno misericordiæ Dei respectu, sicut in consilio fidelium meorum melius potero invenire. » . . . .
. . . .

Metropolitanus accipit gladium quem unus ministrorum sibi porrigit de altari et illum evaginatum tradit in manus regis, dicens :

« Accipe gladium de altari sumptum per nostras manus licet indignas, vice tamen et auctoritate sanctorum apostolorum consecratas tibi regaliter concessum, nostræque benedictionis officio in defensionem sanctæ Dei Ecclesiæ divinitus ordinatum, et memor esto ejus, de quo Psalmista prophetavit dicens : *Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime*, ut in hoc per eumdem vim æquitatis exercens, molem iniquitatis potenter destruas, et sanctam Dei Ecclesiam, ejusque fideles propugnes ac protegos; nec minus sub fide falsos quam christiani nominis hostes execreris ac dispergas, viduas et pupillos clementer adjuves ac defendas; desolata restaures, restaurata conserves; ulciscaris injusta, confirmes bene disposita; quatenus hæc agendo, virtutum triumpho gloriosus, justitiæque cultor egregius, cum mundi Salvatore sine fine regnare merearis. . » . . . .

Metropolitanus dat ei adhuc genuflexo sceptrum dicens :

« Accipe virgam virtutis ac veritatis, qua intelligas te obnoxium mulcere pios, terrere reprobos, errantes viam docere, lapsis manum porrigere, disperdere superbos, et relevare humiles, et aperiat tibi ostium Jesus Christus Dominus noster qui de semetipso ait : *Ego sum ostium*, per me si quis introierit, salvabitur; qui est clavis David et sceptrum domus Israel; qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit. Sitque tibi ductor qui educit vinctum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis, et in omnibus sequi merearis eum, de quo David propheta cecinit : *Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi, virga directionis, virga regni tui*, et imitando ipsum, diligas justitiam et odio habeas iniquitatem. » . . . .

Le Pontifical romain était suivi pour le sacre de tous les souverains. La France avait des formules particulières, mais elles contiennent le même enseignement. Voy. le livre intitulé : *Le Sacre et le Couronnement de Louis XIV. Paris, MDCCXX, avec approbation et privilége du roi.* (*Note des Traducteurs.*)

Christ : « Vous savez que ceux qui passent pour gouver-« ner les nations exercent sur elles la domination, et que « leurs princes les tiennent sous leur puissance. Il n'en « est pas ainsi entre vous; mais quiconque aspirera à « devenir plus grand vous servira, et quiconque voudra « parmi vous être le premier sera le serviteur de tous; « car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, « mais pour servir, et afin de donner son âme pour la « rédemption d'un grand nombre » : *Scitis quia hi, qui videntur principari gentibus, dominantur eis : et principes eorum potestatem habent ipsorum. Non ita est autem in vobis, sed quicumque voluerit fieri major, erit vester minister — et quicumque voluerit in vobis primus esse, erit omnium servus. — Nam et Filius Hominis non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis*[1].

En faisant prévaloir ces principes, l'Église accomplit une immense révolution, et cette révolution fut heureuse pour les chefs des peuples comme elle le fut pour les peuples eux-mêmes. Jusqu'alors ils n'avaient régné que par le droit de la force, et leur empire ne s'étendait que sur les corps : les hommes ne leur prêtaient qu'une obéissance extérieure et toute matérielle; ils régnèrent désormais par la force du droit et sur les esprits : la soumission extérieure fut accompagnée de la soumission intérieure et inspirée par elle. Quant aux peuples, ils passèrent du régime de l'obéissance forcée

[1] Marc, x, 42, 43, 44, 45.

au régime de l'obéissance consentie, de l'obéissance imposée par l'homme à l'obéissance librement acceptée comme imposée de Dieu. Et ceci montre que les fruits de cette révolution furent encore plus grands pour eux que pour les rois : par cela même qu'ils gouvernaient désormais au nom de Dieu, les rois représentaient l'humanité dans son impuissance à constituer par elle seule et en son propre nom une autorité légitime; tandis que les peuples, par cela même qu'ils n'obéissaient désormais au prince que comme au dépositaire d'une autorité émanée de Dieu, représentaient l'humanité dans la plus haute et la plus glorieuse de ses prérogatives, qui consiste à ne pouvoir être légitimement soumise qu'au joug de l'autorité divine. C'est là ce qui explique d'un côté l'admirable modestie dont l'histoire nous montre revêtus ces heureux princes que les hommes ont appelés grands et que l'Église appelle saints, et d'un autre côté la noblesse, la fierté qui éclate dans tous les traits des peuples vraiment catholiques. Princes et peuples avaient entendu une voix qui annonçait la paix, la consolation, la miséricorde; cette voix avait retenti profondément dans la conscience humaine et lui avait appris que les petits et les pauvres naissent pour être servis, parce qu'ils sont pauvres et petits, que les grands et les riches naissent pour servir, parce qu'ils sont riches et grands.

En divinisant l'autorité, le catholicisme a sanctifié l'obéissance, et l'autorité divinisée, l'obéissance sanctifiée, sont la condamnation de l'orgueil dans ses manifestations les plus redoutables, l'esprit de tyrannie

et l'esprit de révolte. Dans une société véritablement catholique, le despotisme et les révolutions sont donc également impossibles. Rousseau, dont le génie jette parfois de soudaines et vives clartés, a écrit ces remarquables paroles : « Nos gouvernements modernes « doivent incontestablement au christianisme leur plus « solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes. « Il les a rendus eux-mêmes moins sanguinaires : cela « se prouve par le fait, en les comparant aux gouverne- « ments anciens[1]. » Montesquieu constate le même fait en ces termes : « Chose admirable! la religion chré- « tienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de « l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci... « Nous devons au christianisme et dans le gouverne- « ment un certain droit politique, et dans la guerre un « certain droit des gens, que la nature humaine ne « saurait assez reconnaître[2]. »

Comme la société politique, la société domestique a Dieu pour auteur, pour législateur et pour souverain maître. Au plus haut des cieux, dans leur profondeur la plus impénétrable, au sein de leur lumière la plus pure, la plus resplendissante, est un tabernacle inaccessible, même aux chœurs des anges; dans ce tabernacle, dont n'approche aucune créature, s'accomplit éternellement le prodige des prodiges, le mystère des mystères. Là est

[1] *Émile*, l. IV, dans la dix-neuvième note de la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

[2] *De l'Esprit des lois*, l. XXIV, chap. III.

le Dieu catholique un et trine[1], un en son essence, trine en ses personnes. Le Père engendre éternellement son Fils, et du Père et du Fils procède éternellement l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint est Dieu, le Fils est Dieu, le Père est Dieu, et Dieu n'a pas de pluriel, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, trine dans les personnes, et un dans l'essence. L'Esprit-Saint est Dieu comme le Père, mais il n'est pas le Père; il est Dieu comme le Fils, mais il n'est pas le Fils. Le Fils est Dieu comme le Saint-Esprit, mais il n'est pas le Saint-Esprit; il est Dieu comme le Père, mais il n'est pas le Père. Le Père est Dieu comme le Fils, mais il n'est pas le Fils; il est Dieu comme le Saint-Esprit, mais il n'est pas le Saint-Esprit. Le Père est toute-puissance; le Fils est sagesse; le Saint-Esprit amour; et le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont amour infini, puissance suprême, sagesse parfaite. Là éternellement s'accomplit le mystère des deux processions, et par elles là sont éternellement l'unité et la pluralité, l'unité dans la trinité, la trinité dans l'unité. Dieu est thèse, il est antithèse, et il est synthèse; thèse souveraine, antithèse parfaite, synthèse

[1] *Allí está el Dios católico, uno y trino : uno en esencia, trino en las personas.* Nous traduisons l'espagnol *trino* (du latin *trinus*), par *trine*, l'exactitude du langage théologique excluant le mot *triple:* « Le mot *Trinité*, dit saint Thomas, présente un sens absolu, parce qu'il signifie le nombre ternaire des personnes ; mais le mot *triplicité* renferme un sens relatif, parce qu'il désigne un rapport d'inégalité, car il est comme le remarque Boëce, une espèce de proportion inégale. Il n'y a donc pas *triplicité* en Dieu, mais *trinité*. »

(*Sum. Theol.*, I. q. XXXI, 1 ad ter.)

infinie. Parce qu'il est un, il est Dieu; parce qu'il est Dieu, il est parfait; parce qu'il est parfait, il est fécond; parce qu'il est fécond, il est en plusieurs personnes, et parce qu'il est en plusieurs personnes, il est famille[1].

[1] Le texte porte : *Alli la unidad, dilatándose, engendra eternamente la variedad ; y la variedad, condensándose, se resuelve en unidad eternamente. Dios es tésis, es antitesis y es sintesis ; y es tésis soberana, antitesis perfecta, sintesis infinita. Porque es uno, es Dios ; porque es Dios, es perfecto ; porque es perfecto, es fecundissimo ; porque es fecundissimo, es variedad ; porque es variedad, es familia.* Nous nous sommes attachés à rendre le sens plutôt que les expressions mêmes. Par le mot *variedad*, Donoso Cortès veut ici désigner la pluralité des personnes divines, cela ressort de tout le contexte, et par cette phrase : *La unidad dilatándose*, etc., les processions immanentes par lesquelles éternellement le Fils est engendré du Père, et éternellement le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme il vient de le dire dans la phrase qui précède. Les expressions de Donoso Cortès impliquent que les processions viennent de l'essence, en ce sens que l'essence est le principe par lequel le père engendre et par lequel le Père et le Fils produisent par spiration, comme l'enseigne saint Thomas. (*Sum. Theol.*, I. q. XLI, 5.)

La traduction française de 1851 (p. 32) rendait ce passage littéralement comme il suit :

« L'unité divine en se dilatant engendre éternellement la diversité, et « la diversité en se condensant se résout éternellement en unité. Dieu est « thèse, antithèse et synthèse ; thèse souveraine, antithèse parfaite, syn- « thèse infinie; parce qu'il est un, il est Dieu ; parce qu'il est Dieu, « il est parfait ; parce qu'il est parfait, il est très-fécond; parce qu'il « est très-fécond, il est diversité ; parce qu'il est diversité, il est fa- « mille. »

Et M. l'abbé Gaduel ajoutait (*Ami de la Religion*, n. du 4 janvier 1853) : « Dieu immuable, qui se *condense* après s'être *dilaté!* — « Le Père *thèse*, le Fils *antithèse*, le Saint-Esprit *synthèse !* — Quel lan- « gage ! »

Il n'est pas permis de faire dire à un auteur autre chose que ce qu'il dit. Or Donoso Cortès ne dit pas que le *Père* est *thèse*, le *Fils antithèse*, le *Saint-Esprit synthèse* ; il dit que Dieu est *thèse* et *thèse souveraine*. c'est-à-dire qu'il est la souveraine unité ; que Dieu est *antithèse et antithèse parfaite*, c'est-à-dire que, s'il a l'unité d'essence, il a aussi la pluralité

En son essence sont d'une manière inénarrable et incompréhensible les lois de la création et les exemplaires de toutes choses. Tout porte son empreinte, et c'est pourquoi la création est une et diverse. Le mot

des personnes, que ces personnes sont distinctes les unes des autres, et que cette distinction est réelle et parfaite ; enfin que Dieu est *synthèse et synthèse infinie*, c'est-à-dire que l'unité de l'essence et la trinité des personnes, loin d'être en Dieu des termes contradictoires, se supposent et s'appellent réciproquement. En quoi ce langage est-il scandaleux ?

Donoso Cortès ne dit pas non plus que *Dieu immuable se condense après s'être dilaté* ; il dit tout le contraire, car il parle d'une *dilatation* et d'une *condensation éternelles* où par conséquent il est impossible de concevoir ni *avant* ni *après*, ni aucune espèce de succession quelconque. Nous ne prétendons pas défendre ces expressions *se dilater*, *se condenser*, mais nous disons que le sens métaphorique dans lequel elles sont prises est indiqué par le contexte, et que le mot *éternellement* les corrige en excluant toute idée de changement en Dieu.

Sur cette expression : *la diversité divine*, M. l'abbé Gaduel fait observer qu'elle « est assurément de très-mauvais style en théologie, » et il a raison, c'est pourquoi il a tort d'ajouter : *L'on dit bien la diversité des personnes divines, mais on ne doit pas dire la diversité divine*. On ne doit pas plus dire l'un que l'autre, comme la *Civiltà cattolica* le lui a remontré.

Voici l'avertissement que nous donne saint Thomas sur ce mot *diversité* et sur les autres qu'il importe d'éviter lorsqu'on parle de la très-sainte Trinité :

« Il faut prendre garde, dans ce que nous disons de la Trinité, à deux « erreurs opposées, et marcher avec précaution entre l'une et l'autre. Ces « deux erreurs sont : celle d'Arius qui affirmait une trinité de substances « avec la trinité des personnes, et celle de Sabellius, qui affirmait l'unité « de personne avec l'unité d'essence.

« Pour ne pas tomber dans l'erreur d'Arius, nous devons, en parlant de « Dieu, éviter les mots *diversité et différence*, de peur qu'ils ne portent « atteinte à l'unité d'essence ; mais, à cause de l'opposition relative, nous « pouvons nous servir du mot *distinction*. C'est pourquoi, lorsque dans « quelque écrit orthodoxe se trouve l'expression : *diversité ou différence* « *des personnes*, il faut la prendre dans le sens de *distinction*. De même, « de peur de porter atteinte à la simplicité de l'essence divine, il faut

Univers ne signifie pas autre chose : il veut dire unité dans la variété et variété dans l'unité.

L'homme a été fait par Dieu et à l'image de Dieu : non-seulement à son image, mais encore à sa ressemblance, et de là vient qu'on retrouve en lui une sorte de trinité de personnes dans l'unité de sa nature. Ève procède d'Adam, Abel est engendré par Adam et par Ève, et Abel, Ève, Adam sont une même chose : ils sont l'homme, ils sont la nature humaine. Adam est l'homme

« éviter les mots : *séparation* et *division*, qui marquent la distribution « d'un tout en parties diverses. De peur de porter atteinte à l'égalité des « personnes divines, il faut pareillement éviter le mot *disparité*, et, de « peur de porter atteinte à leur ressemblance, les mots *dissemblable* et « *étranger*. *Entre le Père et le Fils il n'y a rien de dissemblable*, nous « dit saint Ambroise (*De fide*, Lib. I); *il n'y a en eux qu'une seule et « même divinité*. *En Dieu*, ajoute saint Hilaire, *il n'y a rien de séparable*. (*De Trinitate*, VII.)

« Quant à l'erreur de Sabellius, pour n'y pas tomber, il faut éviter le « mot *singulier*, de peur de porter atteinte à la *communicabilité* de « l'essence divine. C'est pourquoi saint Hilaire nous dit au même livre : « *Appeler le Père et le Fils un Dieu singulier est un sacrilége*. Par la « même raison nous devons éviter le mot *unique*, de peur de porter atteinte « à la pluralité des personnes ; c'est encore ce qu'enseigne saint Hilaire « en disant : *La singularité et le sens qu'implique le terme unique sont « exclus de Dieu*. Nous disons *Fils unique*, parce qu'il n'y a pas plusieurs fils en Dieu ? mais nous ne disons pas *un Dieu unique*, attendu « que la divinité est commune à plusieurs. Nous éviterons aussi le mot « *confus*, de peur de porter atteinte à l'ordre de procession des personnes « divines. *Ce qui est un n'est pas confus*, dit saint Ambroise (*De fide*, « l. I), *et ce qui ne renferme aucune différence n'est pas multiple*. « De même il faut éviter le mot *solitaire*, de peur de porter atteinte à « l'union des personnes divines. *Le Dieu que nous devons adorer*, dit « saint Hilaire (IV *de Trinit.*), *n'est ni un Dieu solitaire ni un Dieu où « il y ait diversité*. (*Summ. Theol.*, I. q. XXXI, 2.)

(*Note des traducteurs*.)

père. Ève est l'homme femme, Abel est l'homme fils. Ève est homme comme Adam, mais elle n'est pas père; elle est homme comme Abel, mais elle n'est pas fils. Adam est homme comme Abel sans être fils et comme Ève sans être femme; Abel est homme comme Ève sans être femme et comme Adam sans être père.

Tous ces noms sont divins, comme les fonctions qu'ils signifient sont divines. L'idée de la paternité, fondement de la famille, n'a pu tomber d'elle-même dans l'entendement humain. Entre le père et le fils, il n'y a aucune de ces différences fondamentales qui seules offrent une base assez large pour y asseoir un droit. La priorité est un fait et rien de plus; il en est de même de la force; la priorité et la force ne peuvent constituer par elles-mêmes le droit de la paternité, quoiqu'elles puissent donner naissance à un autre fait, le fait de la servitude. Ce fait supposé, le nom propre du père est *maître*, comme celui du fils est *esclave*. Cette vérité, que la raison nous montre, est confirmée par l'histoire. Chez les peuples qui avaient perdu les grandes traditions bibliques, la paternité ne fut jamais que le nom propre de la tyrannie domestique. Si, après avoir mis en oubli ces grandes traditions, un peuple avait pu renoncer au culte de la force matérielle, chez ce peuple, les pères et les fils auraient été et se seraient appelés frères. La paternité vient de Dieu [1]; dans son nom comme dans son essence, c'est de Dieu seul qu'elle

[1] Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur. (Eph., III, 14-15.)

peut venir. Si Dieu avait permis un complet oubli des traditions paradisiaques, avec l'institution le genre humain en eût perdu même le nom.

La famille, divine en son institution, divine en son essence, a suivi partout les vicissitudes de la civilisation catholique; et cela est si vrai, que la pureté ou la corruption de la première est toujours un symptôme infaillible de la pureté ou de la corruption de la seconde; de même que l'histoire des vicissitudes et des bouleversements de la seconde est l'histoire des bouleversements et des vicissitudes de la première.

Dans les siècles catholiques, la famille tend à devenir de plus en plus parfaite par une transformation admirable; de naturelle, elle devient spirituelle; du foyer, elle passe aux cloîtres. Tandis qu'autour du foyer on voit les enfants se prosterner pleins de respect aux pieds du père et de la mère, les enfants du cloître, plus soumis et plus respectueux encore, baignent de leurs larmes les pieds sacrés d'un Père meilleur et le saint habit d'une Mère plus tendre. Là où la civilisation catholique perd son empire et entre dans une phase de décadence, la famille déchoit aussitôt; sa constitution se vicie, ses éléments se décomposent, et tous ses liens se relâchent. Entre le père et la mère, Dieu n'avait mis d'autre barrière que l'amour; ils élèvent entre eux la barrière d'une politesse sévère, tandis qu'une familiarité sacrilége supprime la distance voulue de Dieu entre les enfants et les pères, en renversant la barrière du respect. La famille alors, avilie et profanée, se disperse et

va se perdre dans les clubs, les cercles, les cafés et autres lieux pareils.

L'histoire de la famille peut se tracer en quelques lignes. La famille divine, exemplaire et modèle de la famille humaine, est éternelle dans toutes ses personnes. La famille humaine, la plus parfaite, la famille spirituelle, a dans toutes les fonctions dont l'ensemble la constitue une durée égale à celle des temps. Entre le père et la mère, la famille humaine naturelle ne finit qu'avec la vie ; entre eux et les enfants, elle se prolonge de longues années. Mais la famille humaine anticatholique ne dure entre le père et la mère que quelques années, entre eux et les enfants que quelques mois ; tandis que la famille artificielle des clubs n'a qu'un jour et celle des lieux où l'on s'amuse qu'un instant. Ici, comme en beaucoup d'autres choses, la durée est la mesure de la perfection. Entre la famille divine et la famille humaine des cloîtres il y a la même proportion qu'entre le temps et l'éternité ; entre la famille spirituelle des cloîtres et la famille sensuelle des lieux de plaisir, c'est-à-dire entre la plus parfaite et la plus imparfaite des familles humaines, il y a la même proportion qu'entre la rapide durée d'une minute et l'immense durée des temps.

CHAPITRE III

DE LA SOCIÉTÉ SOUS L'EMPIRE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Il ne suffisait pas de donner aux hommes le critérium des sciences, le critérium des affections et le critérium des actes; il ne suffisait pas de constituer dans la société l'autorité politique et dans la famille l'autorité domestique; il fallait encore, au-dessus de toutes les autorités humaines, établir une autre autorité, organe infaillible de tous les dogmes, dépositaire auguste de tous les critérium, qui fût en même temps sainte et sanctifiante, qui fût la parole de Dieu incarnée dans le monde, la lumière de Dieu se réfléchissant sur tous les horizons, la charité divine enflammant toutes les âmes; qui eût la puissance de puiser dans le trésor infini des grâces du ciel pour les répandre sur la terre; qui fût un lieu de repos pour les hommes accablés de fatigue, un refuge pour les pécheurs, une source d'eaux vives pour ceux qui ont soif; qui donnât le pain de vie à ceux que la faim dévore; dont l'enseignement communiquât la sagesse aux ignorants et montrât le vrai chemin aux

égarés; de qui les forts et les puissants pussent incessamment recevoir des avertissements et des leçons, les faibles et les pauvres les consolations et les encouragements de la miséricorde et de l'amour; une autorité placée si haut, qu'elle pût parler à tous avec empire, et sur un roc d'une telle solidité, qu'elle ne pût jamais être renversée par les eaux de cette mer du monde où règne toujours la tempête; une autorité établie directement et immédiatement par Dieu lui-même et par conséquent à l'abri des oscillations et des changements inhérents à toutes les choses humaines; une autorité toujours nouvelle et toujours ancienne, se conservant toujours la même dans une durée sans terme et réalisant sans cesse un progrès nouveau; une autorité, en un mot, toujours et partout directement assistée de Dieu.

Cette autorité souveraine, infaillible, fondée pour l'éternité, en qui le Très-Haut met ses complaisances, c'est la sainte Église catholique, apostolique, romaine, corps mystique du Sauveur, épouse bienheureuse du Verbe, instruite par l'Esprit-Saint et apprenant de sa bouche ce qu'elle enseigne au monde. Placée comme dans une région moyenne entre le ciel et la terre, elle fait un commerce divin, recevant, en échange des prières qu'elle inspire aux enfants des hommes et qu'elle apporte aux pieds du Seigneur, tous les dons de la grâce céleste, dont le prix est le parfait holocauste, le sacrifice inestimable, le sang du Fils par elle offert au Père perpétuellement pour le salut du monde.

Dieu fait toutes choses d'une manière achevée et parfaite; après avoir donné la vérité au monde, il n'a pas voulu, rentrant dans son repos, la laisser exposée aux injures du temps et la livrer comme un jouet aux disputes des hommes. C'est pourquoi, éternellement, il conçut l'idée de son Église, et l'Église apparut sur la terre dans la plénitude des temps, belle et parfaite, toute resplendissante de la perfection suprême, de la souveraine beauté qu'elle eut toujours dans l'entendement divin. Depuis lors elle est pour nous, qui naviguons sur cette mer du monde si féconde en tempêtes, le phare lumineux placé sur l'écueil. Elle sait ce qui nous sauve et ce qui nous perd, notre première origine et notre fin dernière, en quoi consiste le salut, en quoi la damnation de l'homme, et c'est elle seule qui le sait; elle gouverne les âmes, et c'est elle seule qui les gouverne; elle éclaire les intelligences, et c'est elle seule qui les éclaire; elle redresse les volontés, et c'est elle seule qui les redresse; elle purifie les affections, et leur donne une ardeur impérissable, et c'est elle seule qui les embrase ainsi et qui les purifie. Elle meut les cœurs, et c'est elle seule qui les meut par la grâce de l'Esprit-Saint. En elle il n'y a ni péché, ni erreur, ni faiblesse; sa robe est sans tache; pour elle, les tribulations sont des triomphes, et les plus effroyables tempêtes, comme les vents les plus propices, la conduisent au port.

Tout en elle est spirituel, surnaturel et miraculeux. Elle est spirituelle, parce que son gouvernement est le

gouvernement des intelligences, et parce que les armes par lesquelles elle se défend et tue sont des armes spirituelles; elle est surnaturelle, parce qu'elle dispose et coordonne toutes choses par rapport à une fin surnaturelle, et parce que sa charge est d'être sainte et de sanctifier surnaturellement les hommes; elle est miraculeuse, parce que tous les grands mystères se coordonnent à sa miraculeuse institution, et parce que son existence, sa durée et ses conquêtes sont un miracle perpétuel. Le Père envoie le Fils à la terre; le Fils envoie au monde ses apôtres, et à ses apôtres le Saint-Esprit, de sorte que, dans la plénitude comme dans le principe des temps, dans l'institution de l'Église comme dans la création du monde, interviennent les trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Des paroles mystérieuses ont été dites à l'oreille de douze pêcheurs; les douze pêcheurs les répètent, et la terre s'émeut; le monde sent un feu jusqu'alors inconnu courir dans ses veines; il est pris comme dans un immense et irrésistible tourbillon qui bouleverse les empires, les arrache de leurs fondements, déracine les peuples en les jetant au loin çà et là, mêle et confond les races humaines : l'humanité sue le sang sous la pression divine. Et de ce déluge de sang, de ce mélange confus des peuples, des nations et des races, du sein de cette tempête universelle, de cet incendie qui embrase la terre, on voit le monde sortir radieux, renouvelé, aux pieds de l'Église de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Cette cité mystique de Dieu a des portes ouvertes sur

toutes les parties de l'univers, pour marquer qu'elle appelle indistinctement tous les hommes : *Unam omnium Rempublicam agnoscimus mundum*, dit Tertulien. Pour elle il n'y a ni Grecs, ni barbares, ni Juifs, ni gentils; elle admet le Scythe et le Romain, le Persan et le Macédonien, ceux qui accourent de l'Orient et de l'Occident; ceux qui viennent des régions du Nord et des contrées du Midi. Son ministère est le saint ministère de l'enseignement et de la doctrine; son empire et son sacerdoce sont l'empire et le sacerdoce universels. Parmi ses citoyens elle compte les rois et les empereurs; ses héros sont les martyrs et les saints; son invincible milice se compose de ces hommes forts qui ont enchaîné en eux tous les appétits de la chair et ses folles concupiscences. C'est Dieu même qui préside invisiblement ses augustes assemblées et ses très-saints conciles. Lorsque ses pontifes parlent à la terre, leur parole infaillible est déjà écrite dans le ciel de la main du Seigneur.

Cette Église, établie au milieu des hommes sans fondements humains, après avoir tiré le monde d'un abîme de corruption, l'a tiré des ténèbres de la barbarie. Toujours elle a combattu les combats du Seigneur, et dans tous ces combats, paraissant toujours accablée et vaincue, elle est toujours demeurée victorieuse. Les hérétiques nient sa doctrine, elle triomphe des hérésies; toutes les passions humaines se révoltent contre son autorité, elle triomphe de toutes les passions humaines; le paganisme livre contre elle sa dernière ba-

taille, le paganisme succombe à ses pieds; les empereurs et les rois déchaînent pour la détruire toute la rage des persécutions, la férocité de leurs bourreaux est vaincue par la constance de ses martyrs. Elle ne combat que pour sa liberté sainte, et le monde lui donne l'empire.

Sous son autorité féconde, les sciences ont fleuri, les mœurs se sont purifiées, les lois, prenant un caractère nouveau, se sont rapprochées de la perfection, et il y a eu comme une végétation spontanée et puissante de toutes les institutions domestiques, politiques et sociales. Elle n'a foudroyé de ses anathèmes que les hommes impies, que les peuples rebelles, que les rois tyrans. Contre les rois qui aspiraient à convertir l'autorité en tyrannie, elle a défendu la liberté; contre les peuples qui aspiraient à briser tout pouvoir et à se précipiter dans l'anarchie, elle a défendu l'autorité; et contre les rois et les peuples, contre tous, elle a défendu les droits de Dieu et l'inviolabilité de ses commandements. Il n'y a point de vérité que l'Église n'ait proclamée, point d'erreur qu'elle n'ait condamnée. Pour elle, la liberté dans la vérité est sainte, la liberté dans l'erreur abominable comme l'erreur elle-même. A ses yeux l'erreur n'a par elle-même aucun droit, c'est contre le droit qu'elle naît, contre le droit qu'elle vit, et c'est pourquoi l'Église la cherche, la poursuit et travaille incessamment à l'extirper du sein de l'intelligence humaine. Cette illégitimité radicale de l'erreur que rien ne peut faire cesser, cette négation absolue de tout droit

pour elle, n'est pas du reste seulement un dogme religieux, c'est aussi un dogme politique, proclamé dans tous les temps, par toutes les puissances du monde. Toutes ont mis hors de discussion le principe sur lequel elles reposent, toutes ont appelé erreur et ont dépouillé de toute légitimité et de tout droit le principe opposé à ce principe; toutes se sont déclarées elles-mêmes infaillibles dans cette qualification sans appel. Et si elles n'ont pas condamné toutes les erreurs politiques, ce n'est pas que la conscience du genre humain ait jamais reconnu qu'une erreur comme telle puisse être légitime, c'est que, lorsqu'il s'agit de discerner l'erreur et de flétrir une doctrine de cette qualification, elle refuse toujours de reconnaître aux puissances purement humaines le privilége de l'infaillibilité.

De cette impuissance radicale des pouvoirs humains à discerner et à désigner les erreurs est né le principe de la liberté de discussion, fondement des institutions modernes. Ce principe ne suppose pas dans la société, comme on pourrait le croire au premier abord, une incompréhensible et coupable impartialité entre la vérité et l'erreur; il se fonde sur deux suppositions tout autres, la première vraie, la seconde complétement fausse. On suppose que les gouvernements ne sont pas infaillibles, et cela est évident. On suppose de plus que la discussion est infaillible, et il est clair comme le jour qu'elle ne l'est point. L'infaillibilité ne peut résulter de la discussion, si elle n'est pas auparavant dans ceux qui discutent; elle ne peut pas être dans ceux qui

discutent, si elle n'est pas en même temps dans ceux qui gouvernent. Si l'infaillibilité est un attribut de la nature humaine, elle est dans les premiers comme dans les seconds; si elle n'est pas un attribut de la nature humaine, elle n'est pas plus dans les seconds que dans les premiers : ou tous sont faillibles, ou tous sont infaillibles. La question est donc celle-ci : la nature humaine est-elle faillible ou infaillible? ce qui revient forcément à demander si la nature de l'homme est saine, ou si elle est déchue et malade.

Si la nature est demeurée saine, l'infaillibilité, attribut essentiel de l'intelligence, dont rien n'a altéré la droiture originelle, est le premier et le plus grand des attributs de l'homme; et voici quelles en sont les conséquences nécessaires : puisqu'elle est droite et saine, la raison de l'homme est infaillible; puisqu'elle est infaillible, elle ne peut se tromper; puisqu'elle ne peut se tromper, la vérité est toujours ce qu'affirment, soit l'homme isolé, soit les hommes réunis; puisque les affirmations et les négations des hommes sont toujours l'expression de la vérité, les affirmations, les négations des uns ne peuvent contredire les affirmations, les négations des autres, elles sont forcément identiques, et dès lors qui ne voit que la discussion est inconcevable et absurde?

Si au contraire la nature humaine est déchue, la faillibilité, maladie de l'intelligence dont la vue a été obscurcie, est la première et la plus grande des infirmités de l'homme, et nous avons cette série de consé-

quences : puisque la raison n'est pas saine et droite, elle est faillible; puisqu'elle est faillible, l'homme ne peut jamais être certain de la vérité; puisqu'il ne peut jamais être certain de la vérité, cette incertitude est d'une manière radicale, et dans l'homme isolé, et dans les hommes réunis; puisque cette incertitude est radicalement le partage de tout homme et de tous les hommes, toute affirmation, toute négation de leur part est une contradiction dans les termes, car affirmer, nier, c'est proclamer la certitude de son affirmation, ou de sa négation ; puisqu'elles sont toutes contradictoires, elles sont toutes incertaines, et dès lors qui ne voit que, dans cette hypothèse encore, la discussion est absurde et inconcevable[1] ?

[1] La traduction italienne met ici cette note : « Pour avoir l'application la « plus palpable de ces arguments, on n'a qu'à se rappeler l'histoire du pa- « ganisme antique et celle du paganisme renouvelé dans les sociétés et « dans les individus sur lesquels l'Église n'exerce plus sa salutaire in- « fluence. Le mal venu de la prévarication du premier homme est si pro- « fond, que certains hérétiques, spécialement dans les temps modernes, « sont allés, dans leurs erreurs, jusqu'à soutenir que le libre arbitre était « étouffé et anéanti et que la raison, qui en est un élément intégral, était « de même éteinte. Les auteurs catholiques, entre lesquels Donoso Cortès « tient un rang si distingué, ne sont jamais tombés dans ces exagérations « erronées, que l'Église condamne. Mais il n'en est pas moins certain que « les effets de cette infirmité de l'homme sont tellement grands et telle- « ment déplorables, qu'il est nécessaire, surtout de nos jours, de ne jamais « les perdre de vue, et c'est pourquoi l'on doit beaucoup de reconnais- « sance à l'illustre auteur dont la plume éloquente en fait un tableau si « fidèle. »

Pour ne pas se méprendre sur le sens de ce passage de Donoso Cortès, il faut remarquer qu'il parle de la discussion en tant qu'elle porte sur les vérités religieuses et morales d'où dépend le maintien de l'ordre légitime dans l'homme, dans la famille et dans la société, et qu'elle a lieu

Le catholicisme seul a donné une solution satisfaisante et légitime, comme toutes ses solutions, de ce problème redoutable. Le catholicisme enseigne ce qui

entre hommes séparés de l'Église, privés par conséquent des lumières qu'elle seule peut donner, et qui ne reconnaissent d'autre autorité que celle de leur propre raison. Cela résulte du contexte, notamment de ce passage : « Le jour où la société, ayant mis en oubli les décisions doctrinales de « l'Église, a demandé à la presse et à la tribune, aux journalistes et aux « assemblées : Qu'est-ce que la vérité ? etc.; » et de celui-ci : « L'intolé« rance doctrinale de l'Église a mis hors de question la vérité politique, la « vérité domestique, la vérité sociale et la vérité religieuse, vérités pre« mières et saintes qui ne sont pas sujettes à discussion parce qu'elles sont « la base de toutes les discussions, » etc.

La raison de l'homme déchu n'est pas faillible en tout ; elle est infaillible, comme le remarque saint Thomas, dans la *connaissance des premiers principes et des conséquences qui s'en déduisent immédiatement*, et cela suffit pour que le raisonnement humain ait une base solide sur laquelle il peut élever l'édifice de la science dans tous les ordres de choses où la passion ne le trouble pas. Cela suffit même pour qu'il puisse démontrer avec certitude les grandes vérités religieuses de l'ordre naturel : l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, le libre arbitre, etc., et conduire l'homme à la foi, lorsqu'il a le secours de la révélation et de la grâce. Mais cela ne suffit nullement pour le conduire à la foi, si ce secours lui manque, et, comme dans les conditions présentes de l'humanité la foi est nécessaire à l'homme, à la famille, à la société, cela ne suffit pas non plus pour trouver ce que Donoso Cortès appelle la vérité politique, la vérité domestique, la vérité sociale. Enfin, dans l'ordre même purement naturel, la raison seule ne saurait suffire, attendu que, même dans cet ordre, la raison, dit saint Thomas, ne peut donner la vérité qu'au petit nombre, au bout d'un long temps et avec un mélange de beaucoup d'erreurs : *Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum hominibus proveniret.* (Summ. Theol., p. 1, q. 1, art. 1. — V. également le ch. IV de la *Somme contre les Gentils*, où est exposée et développée la même doctrine.) Donoso Cortès ne dit rien de plus que le Docteur angélique ; comme lui, il constate la faillibilité hu-

suit : L'homme vient de Dieu; le péché vient de l'homme; l'ignorance et l'erreur, comme la douleur et la mort, viennent du péché; la faillibilité vient de l'ignorance,

maine, et comme lui il en conclut que les hommes ont besoin du secours divin.

Écoutons maintenant M. l'abbé Gaduel (*Ami de la religion*, n° du 8 janvier 1853) : « Ainsi, dit-il, après avoir cité la dernière phrase du pas- « sage qui nous occupe, ainsi *l'homme déchu ne peut jamais être cer-* « *tain de la vérité; et cette incertitude est d'une manière essentielle* « *dans tous les hommes.* M. Donoso Cortès ne voit-il pas que c'est la « négation radicale de toute certitude naturelle? »

Donoso Cortès ne pouvait voir cela, attendu qu'il ne parle dans ce passage ni des premiers principes qui, évidents par eux-mêmes, forcent l'assentiment de l'intelligence et sur lesquels, par conséquent, il n'y a pas de discussion parmi les hommes, ni même des premières vérités religieuses universellement admises et qui demeurent en dehors de toutes les controverses, mais uniquement de ces vérités qui sont nécessaires à l'homme pour régler sa vie individuelle, domestique, politique, sociale et religieuse, conformément aux lois divines, vérités que *l'intolérance doctrinale de l'Église a mises hors de question* tandis que *la société moderne les demande à la presse et à la tribune, aux journalistes et aux assemblées.*

« Le scepticisme ou la foi; il n'y a donc pas de milieu? » reprend M. l'abbé Gaduel.

En fait, entre la foi et le scepticisme, il y a des degrés en nombre infini; logiquement, il n'y en a point, et il faut opter entre l'un et l'autre. La vérité de la foi est établie par toutes les preuves que peut fournir la raison humaine; nier cette vérité, c'est nier la valeur de ces preuves, c'est nier la raison elle-même et toute certitude.

« L'homme est faillible en beaucoup de choses; donc il ne peut être « certain de rien. Quelle logique! »

Ce raisonnement ridicule est de l'invention de M. l'abbé Gaduel. Ceci soit dit sans lui contester le droit de prendre en pitié, du haut de son génie, la logique de Donoso Cortès.

« M. de Lamennais avait dit, et plusieurs de ses disciples avaient sou- « tenu, que chacun des hommes pris isolément était faillible, mais que « le genre humain pris en masse est infaillible L'honorable M. Donoso

et de la faillibilité vient l'absurdité des discussions. Mais il ajoute : l'homme a été racheté; ce qui veut dire, non pas, sans doute, que par l'acte de la rédemption et

« Cortès avait trop de perspicacité d'esprit pour ne pas voir ce qu'il y a « de grossièrement contradictoire dans un tel système, et qu'à moins d'une « promesse particulière d'infaillibilité, qui n'existe point ici, si tous les « hommes sont faillibles, le genre humain doit l'être pareillement. Aussi « M. Donoso Cortès prend-il son parti sur ce point avec une parfaite déci- « sion : *l'incertitude.* — l'incertitude surtout, conséquence, selon lui, « de la faillibilité humaine, — *est*, dit-il, *d'une manière essentielle* « *dans tous les hommes, réunis ou isolés.* La seule difficulté, c'est « qu'on ne voit pas alors comment la foi peut entrer dans l'esprit hu- « main. La porte de la raison individuelle a été fermée par vos devan- « ciers ; vous fermez celle de la raison générale. Que reste-t-il ? sinon que « la foi entre comme elle pourra, par miracle, *januis clausis.* »

Qui n'admirerait la convenance de cette application de l'Écriture ! M. l'abbé Gaduel se figure, à ce qu'il paraît, que la foi entre dans l'esprit humain comme pourrait le faire une doctrine philosophique, *par la porte de la raison*, sans aucun secours surnaturel. Il semble oublier que la foi est un don de Dieu, et non pas une conquête de notre esprit, que nous ne pouvons rien dans l'ordre du salut qu'avec et par la grâce. La raison sans doute ne demeure pas inactive ; aidée de la révélation et de la grâce, elle conduit à la foi, mais ce secours lui est indispensable. Or, dans l'hypothèse que, dans ce chapitre, discute Donoso Cortès, il s'agit d'hommes qui prétendent se passer de la grâce, de la révélation de l'Église, et trouver par eux-mêmes, par la seule vertu de la discussion, le moyen infaillible de discerner la vérité de l'erreur, en tout ce qui est nécessaire à l'homme, à la famille, à la société. Donoso Cortès leur dit : « Sur tout cela vous êtes en contradiction les uns avec les autres, et vous pouvez tous vous tromper, puisque sur tout cela vous êtes tous faillibles. La discussion ne peut vous donner l'infaillibilité qui n'est pas en vous. Adressez-vous à l'Église infaillible ; vous pourrez avec elle ce que vous ne pouvez pas sans elle. » — L'homme a des yeux, et il peut, jusqu'à un certain point, se conduire dans les ténèbres. M. l'abbé Gaduel en conclura-t-il que le soleil ne lui est pas nécessaire. Donoso Cortès ne nie pas l'œil de la raison ; il ne nie pas les pâles lumières qui l'éclairent dans la nuit du péché, mais il affirme que cet œil a besoin du jour.

(*Note des traducteurs.*)

sans aucun effort de sa part il est pleinement délivré de l'esclavage du péché, mais du moins que par la rédemption il a acquis le pouvoir de rompre ses chaînes et de convertir l'ignorance, l'erreur, la douleur et la mort en moyens de sanctification, par le bon usage de sa liberté ennoblie et restaurée. C'est pour lui assurer ce pouvoir que Dieu a institué son Église immortelle, impeccable et infaillible. L'Église représente la nature humaine sans péché, telle qu'elle sortit des mains de Dieu, pleine de justice originelle et de grâce sanctifiante : et voilà pourquoi elle est infaillible et à l'abri des atteintes de la mort. Dieu l'a mise sur la terre afin que l'homme, aidé de la grâce qui n'est refusée à personne, se soumette librement à ses divines inspirations et obtienne ainsi que le sang versé pour lui sur le Calvaire lui soit appliqué. Par la foi il vaincra son ignorance, par sa patience il vaincra la douleur, par sa résignation il vaincra la mort : la mort, la douleur, l'ignorance, n'existent que pour être vaincues par la foi, par la patience, par la résignation.

Il suit de là que l'Église a seule le droit d'affirmer et de nier, et qu'on ne saurait concevoir le droit d'affirmer ce qu'elle nie, de nier ce qu'elle affirme. Le jour où la société, ayant mis en oubli ses décisions doctrinales, a demandé à la presse et à la tribune, aux journalistes et aux assemblées : Qu'est-ce que la vérité, qu'est-ce que l'erreur? ce jour-là l'erreur et la vérité se sont confondues dans toutes les intelligences, la société est entrée dans la région des ombres, elle est tombée sous l'empire des fictions. Sentant d'une part en elle même une

impérieuse nécessité de se soumettre à la vérité et de se soustraire à l'erreur, et de l'autre l'impossibilité de vérifier où réellement est l'erreur, où la vérité, elle a formé un catalogue de vérités conventionnelles et arbitraires et un catalogue d'erreurs prétendues, puis elle a dit : J'adorerai les premières et je condamnerai les secondes. Elle ne voit pas dans son aveuglement qu'en adorant les unes et en condamnant les autres elle ne condamne ni n'adore rien; ou que, si elle adore et condamne quelque chose, c'est elle-même qu'elle adore et qu'elle condamne.

L'intolérance doctrinale de l'Église a sauvé le monde du chaos. Cette intolérance a mis hors de question la vérité politique, la vérité domestique, la vérité sociale et la vérité religieuse, vérités premières et saintes qui ne sont pas sujettes à discussion, parce qu'elles sont la base de toutes les discussions; vérités qu'on ne peut révoquer en doute un seul moment sans qu'aussitôt l'intelligence ne chancelle, hésitante entre la vérité et l'erreur, sans qu'aussitôt ne soit obscurci et troublé le pur miroir de la raison humaine. C'est là ce qui explique pourquoi, pendant que la société, émancipée de l'Église, perd le temps en disputes éphémères et stériles, dont le résultat ne peut être qu'un complet scepticisme, puisqu'elles ont leur point de départ dans un scepticisme absolu, l'Église, et l'Église seule a le saint privilége des discussions utiles et fécondes. La théorie cartésienne, suivant laquelle la vérité sort du doute, comme Minerve du cerveau de Jupiter, méconnaît la loi divine qui régit

la génération des idées comme la génération des corps et en vertu de laquelle les contraires excluent perpétuellement les contraires, et les semblables engendrent perpétuellement les semblables. Si cette loi n'est pas fausse. le doute doit perpétuellement engendrer le doute, le scepticisme le scepticisme, comme la foi engendre perpétuellement la vérité, et la vérité la science.

L'intelligence profonde de cette loi de la génération intellectuelle des idées a produit toutes les merveilles de la civilisation catholique, civilisation d'où nous vient tout ce que nous avons encore sous les yeux de bon et d'admirable. Ses théologiens, même considérés humainement, égalent les plus grands des philosophes, soit des temps modernes, soit des temps anciens; ses docteurs effrayent par l'immensité de leur science; ses historiens éclipsent ceux de l'antiquité par leur coup d'œil généralisateur qui embrasse tout l'ensemble des choses humaines. Éclairé par les splendeurs du catholicisme, le génie de saint Augustin a écrit la *Cité de Dieu*, et cet ouvrage est encore aujourd'hui le livre d'histoire le plus profond qui ait été offert aux méditations des hommes. Les actes des conciles, abstraction faite de l'inspiration divine, sont le monument le plus achevé de la prudence humaine. Les lois canoniques laissent bien loin d'elles pour la justice et la sagesse les lois romaines et les lois féodales. Qui l'emporte en science sur saint Thomas, en génie sur saint Augustin, en majesté sur Bossuet, en force sur saint Paul? Qui est plus poëte que Dante? Qui égale Shakspeare? Qui surpasse

Caldéron? Qui a jamais, comme Raphaël, fixé sur la toile l'inspiration et la vie? Mettez les hommes devant les pyramides d'Égypte, et ils vous diront : Une civilisation grandiose et barbare a passé ici; — mettez-les devant les statues grecques et les temples grecs, et ils vous diront : Une civilisation gracieuse, éphémère et brillante a passé ici ; — mettez-les devant un monument romain, et ils vous diront : Un grand peuple a passé ici. — Devant une cathédrale gothique, voyant tant de majesté unie à tant de grâce, une si sévère unité dans une si riche variété, tant de mesure et tant de hardiesse, des contours si suaves, des lignes si pures, une si savante harmonie dans les proportions, un si heureux mélange d'ombres et de lumière, ils diront : Ici a passé le peuple le plus grand de l'histoire, et la plus prodigieuse des civilisations humaines ; ce peuple devait avoir la grandeur colossale de l'Égypte, la grâce brillante de la Grèce, la force imposante de Rome, et avec elles quelque chose qui vaut mieux que le fort, que le brillant, que le grandiose, quelque chose qui est l'immortel et le parfait[1].

[1] Un écrivain qui n'appartient pas à la religion catholique, et qui est ouvertement rationaliste, De Welte, s'exprimait ainsi, en 1850, sur la cathédrale de Strasbourg (*Ueber den Munster zu Strasbourg*) :

« J'ai vu *la cathédrale de Strasbourg*, je l'ai vu, *ce miracle du monde chrétien*, ce monument d'une hardiesse de conception si extraordinaire, expression d'une foi si ardente, œuvre d'un temps qui n'existe plus (il n'existe plus en effet pour les protestants) et, à cette vue, *mon âme s'est sentie sous l'empire d'une puissance inconnue*, j'étais absorbé *dans la contemplation*, je me trouvais au *milieu des délices*. C'est là que se révèle *la puissance du génie humain*, quand il est fortifié et illu-

Si des créations de l'Église dans la sphère des sciences, des lettres et des arts, on passe aux institutions qu'elle a vivifiées de son souffle, nourries de sa substance, maintenues par son esprit et si savamment fortifiées et développées, les merveilles que révèle cette nouvelle étude ne sont pas moins étonnantes. Le catholicisme qui rapporte tout à Dieu, qui coordonne tout en vue de Dieu, et qui par là convertit la pleine liberté en élément constitutif de l'ordre suprême, l'infinie variété en élément constitutif de l'unité infinie, le catholicisme est par sa nature la religion des associations vigoureuses, unies entre elles par des affinités sympathiques. Dans le catholicisme, l'homme n'est jamais seul : pour trouver un homme dégagé de tout lien, et dans ce sombre isolement où la créature intelligente devient la personnification suprême de l'égoïsme et de l'orgueil, il faut sortir de la vaste enceinte que décrivent ses immenses frontières. Partout où il règne, les hommes vivent unis, et, cédant à l'impulsion des plus nobles penchants de leur nature, se rattachent à leurs frères, se groupent en mille associations diverses. Ces associations, à leur tour, se relient et s'emboîtent, pour

miné *par la foi*. Ce monument durera tant qu'il y aura des hommes qui s'y rendront pour chercher *le recueillement* ; il durera autant que leur amour pour cet *Esprit-Saint* qui seul *a pu l'inspirer*. Cette *flèche*, qui s'élève avec tant de magnificence, *transporte les âmes dans les plus hautes régions*, et leur communique quelque chose de la liberté d'esprit de la grandeur d'âme qui ont présidé à sa construction. Tout ce qui est véritablement grand nous *élève au ciel*, et ce qui nous élève au ciel *chante la gloire de Dieu*. »

(*Note de la traduction italienne*).

ainsi parler, les unes dans les autres, pour tenir toutes ensemble et se mouvoir librement au sein de la plus vaste, de la plus universelle des associations, sous la loi d'une souveraine harmonie. Le fils naît et meurt dans l'association domestique, cette base divine des associations humaines. Les familles se groupent entre elles d'une manière conforme à la loi de leur origine, et, ainsi groupées, elles forment ces réunions supérieures qui portent le nom de classes. Les différentes classes se consacrent à différentes fonctions: les unes cultivent les arts de la paix, les autres les arts de la guerre; celles-ci poursuivent la gloire, celles-là administrent la justice; ces dernières développent l'industrie. Dans ces groupes naturels se forment d'autres groupes composés de ceux, ou qui cherchent la gloire par une même voie, ou qui se consacrent à une même industrie, ou qui remplissent une même fonction ; et tous ces groupes ordonnés dans leurs classes, et toutes ces classes hiérarchiquement ordonnées entre elles, constituent l'État, vaste association au sein de laquelle toutes les autres se meuvent à l'aise.

Voilà pour le point de vue social. Sous le point de vue politique, les familles s'associent en divers groupes; chaque groupe de familles constitue une commune; chaque commune est pour les familles qui la composent la participation en commun au droit de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, d'administrer leurs biens propres, d'assurer le pain aux vivants et la sépulture aux morts. C'est pourquoi chaque commune a

son église, symbole de son unité religieuse ; sa mairie, symbole de son unité administrative ; son territoire, symbole de son unité juridictionnelle et civile ; son cimetière, symbole de son droit de sépulture. L'ensemble de ces diverses unités constitue l'unité municipale, dont le symbole est dans son écusson et dans sa bannière. L'ensemble des unités municipales forme à son tour l'unité nationale, qui se symbolise dans un trône et se personnifie dans un roi. Puis, au-dessus de ces grandes associations est celle de toutes les nations catholiques que gouvernent les princes chrétiens fraternellement unis dans le sein de l'Église, association suprême et dont nulle autre n'atteint la perfection, qui est aussi unité par son chef, pluralité par ses membres ; pluralité par les fidèles répandus dans tout l'univers, et unité par la chaire sainte qui resplendit à Rome de tout l'éclat des splendeurs divines. Cette chaire élevée si haut est le centre de l'humanité que représentent dans son immense pluralité les conciles généraux, dans sa parfaite unité celui qui est sur la terre le père commun des fidèles et le vicaire de Jésus-Christ.

L'Église est donc la suprême variété, l'unité souveraine, la société parfaite. Tous les éléments qui rugissent bouleversés et en désordre dans les sociétés humaines se meuvent en celle-ci dans le plus grand concert. Le pontife a le souverain pouvoir, et il l'a à la fois de droit divin et de droit humain. Le droit divin éclate principalement dans l'institution, le droit humain se manifeste principalement dans la désignation de la per-

sonne; ce sont les hommes qui désignent la personne chargée du souverain pontificat, mais c'est Dieu qui l'institue souverain pontife. La souveraineté pontificale a donc, en son unité, les deux sanctions, la sanction divine et la sanction humaine. De même elle réunit les avantages des deux monarchies, de la monarchie élective et de la monarchie héréditaire, la popularité de l'une, l'inviolabilité de l'autre et son prestige; comme la première, elle est limitée de toutes parts et elle a le même privilége que la seconde : ses limites lui viennent non du dehors, mais du dedans, non d'une volonté étrangère, mais de sa propre volonté. C'est sa charité ardente qui se les impose, sa prodigieuse humilité, sa prudence infinie. Quelle monarchie que celle où le roi est élu, et cependant vénéré, où tous peuvent être rois, et qui cependant demeure dans l'ordre, sans que ni guerres domestiques ni discordes civiles la puissent renverser! où le roi élit les électeurs, qui ensuite éliront le roi; où tous peuvent devenir électeurs, où tous sont éligibles! Comment n'y pas retrouver le profond mystère de l'unité engendrant perpétuellement la pluralité qui elle-même constitue son unité perpétuellement? Comment ne pas voir que nous sommes là au confluent universel des choses humaines et des choses divines? Comment ne pas reconnaître dans cette monarchie si extraordinaire la représentation de Celui qui, vrai Dieu et vrai homme, est l'unité et la pluralité, la divinité et l'humanité indissolublement unies? La loi occulte selon laquelle a lieu la génération de l'un

et du multiple doit être la plus haute, la plus universelle, la plus excellente et la plus mystérieuse de toutes les lois, puisque Dieu a voulu que toutes choses fussent sous son empire, les choses humaines comme les choses divines, les créées comme les increéées, les visibles comme les invisibles. Une dans son essence, elle est infinie dans ses manifestations ; tout ce qui existe semble n'exister que pour la manifester, et chaque existence la manifeste d'une façon singulière et nouvelle. Elle est d'une manière en Dieu, d'une autre manière en Dieu fait homme, d'une autre en son Église, d'une autre dans la famille, d'une autre dans l'univers ; mais elle est en toutes choses, dans l'ensemble des choses et dans chacune de leurs parties : ici mystère invisible et incompréhensible, là mystère encore, et cependant phénomène visible et fait palpable [1].

[1] Partant de ce principe que la création, dans son ensemble et dans toutes ses parties, porte l'empreinte du Créateur, Donoso Cortès recherchait dans tout ce qui est les marques de la très-sainte Trinité : c'est là ce qui le conduisait à dire : De même qu'il y a en Dieu unité d'essence, pluralité de personnes, de même il y a dans l'univers unité et variété, et de même qu'en Dieu la pluralité des personnes ne détruit pas l'unité de l'essence, de même la variété de l'univers n'en détruit pas l'unité. Puis, descendant aux applications particulières, il retrouvait partout l'*unité* et la *variété*, et dans leur union harmonique, la condition même de l'existence des créatures, du maintien de l'ordre et de la vie. Cette doctrine était pour lui fondamentale. Il la rappelle ou la suppose fréquemment non-seulement dans le cours de cet ouvrage, mais encore dans ses autres écrits. Voyez, par exemple, ses *Esquisses historico-philosophiques* (§ 2, *La Création*, t. II, p. 447), et sa réponse à M. le prince Albert de Broglie (§ 5, *Le Parlementarisme*, *ibid.*, p. 256). De ce principe, il faisait découler toutes ses théories sociales et politiques, montrant que, dans la société humaine aussi, l'ordre et la stabilité naissent de la coexistence

Dans l'Église, à côté du chef suprême dont la fonction est de régner avec une souveraine indépendance et de gouverner avec un empire absolu, est un sénat per-

de l'unité et de la variété : unité du pouvoir, variété des forces hiérarchiques procédant du pouvoir un, et ramenées à l'unité par la subordination à ce pouvoir d'où elles procèdent. Là où cette double loi est respectée, il y a à la fois ordre et liberté; ordre puisque tout vient de l'unité et y est ramené; liberté, puisque les diverses forces sociales conservent leur vie, leur mouvement et leur action propre, tandis que, là où elle est méconnue, il y a ou anarchie par la destruction de l'unité du pouvoir, ou despotisme par la destruction des diverses forces sociales. Le principe fécond d'où le génie de Donoso Cortès faisait ainsi sortir toute sa doctrine, ce principe que: « l'empreinte de Dieu se retrouve dans toute la création, » lui avait été donné par la théologie catholique: « Dieu, dit saint Thomas, « a donné l'être aux choses pour communiquer sa bonté aux créatures et la « représenter par elles. (Bonté signifie ici excellence, perfection.) Et « comme une seule créature n'aurait pu la représenter suffisamment, il a « produit des créatures multiples et diverses, afin qu'elles se suppléent « les unes les autres dans la représentation de la bonté divine, car la bonté « (qui est une et simple en Dieu), est divisée et multiple dans les créatu- « res... L'exemplaire premier, l'essence divine n'est donc point représen- « tée parfaitement par une seule créature, et c'est pourquoi elle peut être « représentée par plusieurs Néanmoins les idées étant les exemplaires des « choses, à la pluralité des choses correspond dans l'entendement divin « la pluralité des idées. » (*Summ. Theol.*, I, q. XLVII, I.)

Ainsi le monde est une représentation imparfaite de la perfection divine, de l'essence même de Dieu, et les choses qui sont dans le monde sont des reproductions imparfaites des éternels exemplaires, des idées qui sont en Dieu. De plus, tout être représente en quelque manière la très-sainte Trinité.

« Tout effet représente sa cause en quelque manière, mais la manière « dont les effets différents la représentent n'est pas la même. Certains « effets ne la représentent que comme cause et n'en reproduisent point la « forme ; la fumée par exemple représente le feu de la sorte, et cette « espèce de représentation est appelée celle du *vestige*. Le vestige en effet « montre bien que celui qui l'a laissé a passé, mais il ne dit pas ce qu'il « est. D'autres effets représentent leur cause par une ressemblance de sa « forme. C'est ainsi que le feu représente le feu qui l'a allumé, et un por-

pétuel, composé de princes qui tiennent cette qualité de Dieu. Ce sénat perpétuel est aussi un sénat gouvernant, mais il l'est de telle sorte, qu'il ne gêne, ni ne

« trait son original; cette dernière représentation est celle de l'*image*. « Or les processions des personnes divines s'accomplissent selon les « actes de l'intelligence et de la volonté, car le Fils procède comme « verbe, et le Saint-Esprit comme amour. C'est pourquoi, dans les « créatures raisonnables douées d'intelligence et de volonté, on trouve « une représentation de la Trinité, qui est celle de l'*image*, puisqu'il y « a en elles verbe conçu et amour procédant; et dans toutes les créatu- « res, quelles qu'elles soient, une représentation de la même trinité qui « est celle du *vestige*, car en toutes il y a quelque chose qu'il faut né- « cessairement rapporter aux personnes divines comme en étant la cause. « Toute créature en effet subsiste dans son être, a une forme qui déter- « mine son espèce, et des rapports qui la coordonnent à d'autres êtres. « Substance créée, elle représente la cause et le principe, et, de la sorte, « la personne du Père, principe sans principe; forme constituée dans « une espèce, elle représente le Verbe, comme la forme de l'œuvre « représente la conception de l'artiste. Liée par ses rapports à d'autres « êtres, elle représente le Saint-Esprit en tant qu'il est amour, parce « que l'ordre qui résulte des rapports des êtres vient de la volonté du « Créateur. C'est pourquoi saint Augustin nous dit (*De Trinit.*, liv. VI): « *Qu'un vestige de la Trinité se trouve en chaque créature, en tant* « *que chaque créature est un être un, une forme spécifique, et tient à* « *un certain ordre*. C'est également ce que signifient ces trois mots du « Livre de la Sagesse (XI): *le nombre, le poids, la mesure*, car ils se « rapportent, *la mesure* à la substance limitée par ses principes, *le* « *nombre* à l'espèce, et *le poids* à l'ordre. Saint Augustin exprime « ailleurs (*Lib. de natura boni*, c. III) la même chose par cette formule: « *le mode, l'espèce et l'ordre*, et par celle-ci (*Lib. quæstionum*. q. 18): « *ce qui constitue, ce qui distingue et ce qui coordonne*, car chaque « chose est constituée dans son être par sa substance, distinguée par sa « forme, convenablement placée par l'ordre; il est facile de ramener à ces « formules tout ce qu'on peut dire de semblable...

« On objecte que, l'effet ne représentant que sa cause, et la cause des « créatures étant non pas les relations qui distinguent les personnes, mais « l'essence qui leur est commune, les créatures ne peuvent représenter

diminue, ni n'éclipse le pouvoir suprême du monarque. On ne trouvera nulle part d'autre exemple d'un pouvoir monarchique perpétuellement en contact avec une oligarchie très-puissante, et conservant néanmoins intacte la plénitude de son droit; on ne trouvera pas davantage d'autre oligarchie qui, perpétuellement en contact avec le pouvoir d'un monarque absolu, n'ait pas été une cause de troubles et de rébellions.

De même que les princes de l'Église sont autour de leur chef réellement princes, de même autour d'eux les prêtres restent réellement prêtres, et le ministère le plus saint est leur partage. Au sein de cette société prodigieuse, tout se fait au rebours de ce qui a lieu dans les sociétés humaines; dans celle-ci, la distance est si grande entre ceux qui sont au bas et ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sociale, que les premiers sont perpétuellement tentés par l'esprit de révolte, les se-

« la trinité des personnes, mais seulement l'unité de l'essence. Nous ré-
« pondons que les processions des personnes sont aussi en quelque ma-
« nière, comme nous l'avons prouvé ailleurs, la cause et la raison de la
« création. » (*Summ. Theol.*, I, q. XLV, 7.)

Si l'on veut bien méditer la doctrine que résume ce texte, on reconnaîtra, ce nous semble, que la doctrine de Donoso Cortès n'en est qu'une application. Tout être représentant les trois personnes divines représente par cela même et cette pluralité de personnes et l'unité de l'essence qui leur est commune. Ce qu'on peut dire de chaque être en particulier peut également se dire de l'ensemble des êtres pris comme un tout qui a son unité, puisque Dieu y a mis l'ordre. Il est donc vrai qu'en tout et partout il y a unité et pluralité, unité dans la pluralité, pluralité dans l'unité ; que c'est là comme une représentation du souverain mystère et une loi de la création qui a sa raison et sa cause dans le mystère même.

(*Note des traducteurs.*)

conds par l'esprit de tyrannie. Dans l'Église, les choses sont ordonnées de telle sorte, que la tyrannie et les révolutions y sont également impossibles. Les sujets y ont une dignité d'une telle grandeur, que la grandeur du prélat consiste bien plus dans ce qu'il a en commun avec eux que dans ce qui lui est propre comme prélat. La plus grande dignité n'est pas, pour les évêques, d'être princes, pour le pontife d'être souverain, mais d'être prêtres comme leurs sujets. Leur prérogative la plus haute n'est pas dans le pouvoir de gouverner, elle est dans le pouvoir de rendre le Fils de Dieu esclave de leur voix, d'offrir dans le sacrifice non sanglant le Fils au Père pour les péchés du monde, d'être les canaux par où la grâce s'épanche sur les hommes, d'exercer le droit incommunicable de remettre et de retenir les péchés. La plus haute dignité, en un mot, n'est pas celle qui n'appartient qu'à un seul ou à quelques-uns, mais celle dont ils sont tous revêtus; cette dignité suprême n'est ni l'apostolat ni la dignité pontificale, mais le sacerdoce[1].

[1] *La traduction italienne* met au bas de ce passage la note suivante: « Outre l'admirable hiérarchie de *juridiction* par laquelle tous les « membres du ministère catholique qui en occupent les divers degrés « sont unis à un seul chef et centre commun, l'Église de Jésus-Christ a « encore la hiérarchie *d'ordre* par laquelle les évêques non-seulement se « distinguent des prêtres, mais encore ont sur ceux-ci, par institution « divine, la prééminence. Cette vérité catholique que rappellent divers « passages de ce chapitre ne diminue en rien la justesse de l'observation « que fait ici l'auteur que le pouvoir d'offrir le divin sacrifice et le pou- « voir de lier et de délier sont communs à l'épiscopat et au sacerdoce. La « grandeur de ces augustes et sublimes pouvoirs est telle, que, lorsque

Si l'on considère isolément la dignité pontificale, l'Église paraît une monarchie absolue; si l'on considère en elle-même sa constitution apostolique, elle paraît une oligarchie très-puissante; si l'on considère d'une part la dignité commune aux prélats et aux prêtres, et de l'autre le profond abîme qu'il y a entre le prêtre et le peuple, elle paraît une vaste aristocratie; mais lorsque, jetant les yeux sur l'innombrable multitude de fidèles répandus dans toutes les parties du monde, on reconnaît que le sacerdoce, l'épiscopat et le souverain pontificat sont à leur service, que rien ne s'ordonne dans cette étonnante société en vue des intérêts et de l'agrandissement de ceux qui commandent; que tout y est au contraire établi et coordonné pour l'avantage et pour le plus grand bien, pour le salut de

« l'attention se porte sur eux, l'esprit absorbé par leur immensité, « ébloui par leur splendeur, oublie un moment la prééminence d'un ordre « sur l'autre. On remarquera du reste que l'auteur, en homme profon- « dément instruit de la doctrine catholique, n'emploie pas ici le mot *pou- « voir*, mais le mot *dignité*. »

Qu'il nous soit permis d'ajouter que Donoso Cortès se borne à constater deux faits, savoir : 1° que le plus sublime de tous les pouvoirs accordés à l'homme est celui de faire descendre Dieu sur l'autel, et, 2° que ce pouvoir, loin d'être dans l'Église réservé au souverain pontife ou aux évêques, est donné à tous les prêtres ; d'où il suit que le pouvoir le plus sublime est bien réellement celui qui leur est commun à tous. Loin de détruire les distinctions et les prérogatives qui, soit dans la hiérarchie d'ordre, soit dans la hiérarchie de juridiction, mettent les évêques au-dessus des prêtres, cette remarque les suppose au contraire, puisqu'elle consiste à faire observer qu'elles sont moins sublimes que la prérogative commune à tout le sacerdoce, bien qu'elles donnent l'autorité et la prééminence.

(*Note des traducteurs.*)

ceux qui obéissent; lorsqu'on l'entend proclamer le dogme consolateur de l'égalité naturelle de toutes les âmes, enseigner que le Sauveur du genre humain a souffert les tourments de la croix pour tous les hommes et pour chacun d'eux, poser en principe que le bon pasteur doit donner sa vie pour ses brebis; en un mot, lorsqu'on voit que, dans cette société, l'action de tous les ministères a pour but et pour terme l'assemblée des fidèles, alors l'Église paraît une immense démocratie dans la plus glorieuse acception de ce mot, ou du moins une société instituée pour une fin essentiellement populaire et démocratique. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'en réalité l'Église est tout ce qu'elle paraît être. Dans les autres sociétés, ces diverses formes de gouvernement, monarchie, oligarchie, aristocratie, démocratie, ne peuvent subsister ensemble; elles sont incompatibles, et si par hasard il se fait quelque part entre deux de ces formes une sorte d'union, ce n'est jamais que par une altération profonde de leurs propriétés essentielles. Condamnée à vivre avec l'oligarchie ou l'aristocratie, la monarchie perd ce qu'elle a d'absolu par sa nature, et l'oligarchie, l'aristocratie, qui ont la monarchie pour compagne, perdent de leur côté leurs attributs caractéristiques, l'audace des envahissements, la puissance de conservation. Contrainte de s'unir à la monarchie, à l'oligarchie ou à l'aristocratie, la démocratie cesse d'être absorbante et exclusive, et à son tour elle réduit l'aristocratie à une faiblesse qui ne peut plus rien conserver, l'oligarchie à une timidité qui n'ose

plus rien envahir, la monarchie à un pouvoir incertain et partagé qui n'a plus rien d'absolu. Il en résulte que tôt ou tard l'une des deux formes l'emporte, absorbe l'autre et la fait disparaître. Leur union n'est jamais que provisoire; elle ne pourrait devenir définitive que par leur mutuel anéantissement. Et cependant, au sein de la société surnaturelle, au sein de l'Église, toutes ces formes de gouvernement sont coexistantes et harmoniquement combinées sans rien perdre de leur pureté originelle, de leur grandeur primitive. Elle seule nous donne le spectacle de cette combinaison pacifique des forces contraires, de cette union des diverses formes de gouvernement dont l'unique loi, humainement parlant, est de se combattre. Il n'y a rien de plus beau dans les annales du monde. Si le gouvernement de l'Église pouvait être défini, nous le définirions en disant : « L'Église est une immense aristocratie que dirige un pouvoir oligarchique placé sous la main d'un seul chef, monarque absolu dont la fonction est de s'offrir perpétuellement en holocauste pour le salut du peuple. » Cette définition ne serait-elle pas la plus étonnante des définitions, comme la société qu'elle cherche à définir est le plus étonnant prodige de l'histoire?

Résumant en quelques mots ce que nous avons établi jusqu'à présent, nous pouvons affirmer, sans crainte d'être démenti par les faits, que le catholicisme a mis toutes les choses humaines dans l'ordre et en harmonie. Ce qui veut dire, relativement à l'homme, que par l'action du catholicisme le corps a été soumis à la volonté,

la volonté à l'intelligence, l'intelligence à la raison, la raison à la foi, l'homme tout entier à la charité, qui a la vertu de transformer en Dieu l'homme purifié par un amour infini ; — relativement à la famille, que par l'action du catholicisme sont parvenues à se constituer définitivement les trois personnes de la société domestique, unies désormais par le lien le plus doux, dans une parfaite unité; — relativement aux gouvernements, que par l'action du catholicisme ont été sanctifiées l'autorité et l'obéissance, et condamnées à jamais la tyrannie et les révolutions ; — relativement à la société, que par l'action du catholicisme a fini la guerre des castes et commencé la coordination harmonique de tous les groupes dont l'ensemble forme le corps social ; qu'à l'esprit d'isolement et d'égoïsme a succédé l'esprit qui fait naître les associations fécondes, et à l'empire de l'orgueil, l'empire de l'amour; — relativement aux sciences, aux lettres et aux arts, que par l'action du catholicisme l'homme est entré en possession de la vérité et de la beauté, du vrai Dieu et de ses splendeurs divines ; et pour tout dire, en un mot, qu'avec le catholicisme est apparue dans le monde une société surnaturelle, dont rien ne peut exprimer l'excellence et la perfection, une société que Dieu a fondée, que Dieu conserve, que Dieu assiste, qui a reçu et qui garde à jamais le dépôt de la parole éternelle, qui nourrit le monde du pain de vie, qui ne peut ni se tromper ni tromper, qui enseigne aux hommes les leçons qu'elle apprend de son divin Maître, qui est une parfaite représentation des perfections divi-

nes, l'exemplaire sublime, le modèle achevé des sociétés humaines.

Dans les chapitres suivants, il sera complétement démontré que ni le christianisme ni l'Église catholique, qui est son expression absolue, n'ont pu accomplir de si grandes choses, de si étonnants prodiges, de si merveilleuses transformations, que par le secours d'une action surnaturelle et constante de la part de Dieu qui gouverne surnaturellement la société par sa providence, l'homme par sa grâce.

CHAPITRE IV

LE CATHOLICISME EST AMOUR.

Entre l'Église catholique et les autres sociétés répandues sur la terre, il y a la même distance qu'entre les conceptions naturelles et les conceptions surnaturelles, qu'entre les conceptions humaines et les conceptions divines.

Aux yeux du monde païen, la société et la cité étaient une même chose : pour le Romain, la société, c'était Rome, pour l'Athénien, Athènes. Hors d'Athènes et de Rome, il n'y avait que des peuples grossiers et barbares, condamnés par leur nature même à demeurer toujours sans culture et insociables. Le christianisme a révélé à l'homme la société humaine, et, comme si ce n'était pas assez, il lui a révélé en outre une société incomparablement plus grande et plus excellente dont l'immensité n'a pas de bornes, dont la durée n'aura pas de fin, dont les citoyens sont les saints qui triomphent au ciel, les justes qui souffrent dans le purgatoire, les chrétiens qui combattent sur la terre.

Quelle conception gigantesque! qu'on lise attentivement une à une toutes les pages de l'histoire ; après les avoir lues et les avoir méditées, on sera dans un inexprimable étonnement de n'y rien trouver qui l'explique : elle apparaît soudainement, elle n'a aucun antécédent dans les temps antérieurs, elle vient comme seule peut venir une révélation surnaturelle communiquée à l'homme surnaturellement. Le monde l'a reçue d'un seul coup tout entière : il ne l'avait pas vue venir ; lorsqu'il la vit, elle était déjà venue, et il la vit par une seule illumination, il l'embrassa d'un seul regard. De qui, si ce n'est de Dieu, qui est amour, ceux qui combattent ici-bas ont-ils pu apprendre qu'ils sont en communion avec ceux qui souffrent dans le purgatoire et avec ceux qui triomphent dans le ciel? Qui a pu, si ce n'est Dieu, unir par un lien d'amour les vivants aux morts, les justes et les saints aux pécheurs? Quel autre que Dieu a pu jeter un pont sur ces océans?

La loi de l'unité et de la pluralité, cette loi par excellence, qui est en même temps humaine et divine, sans laquelle rien ne s'explique et qui explique tout, se montre ici dans une de ses plus étonnantes manifestations. La pluralité est dans le ciel, puisque le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, et cette pluralité est dans l'unité sans que la distinction cesse, puisque le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et que Dieu est un. La pluralité est dans le paradis terrestre, puisque Adam et Ève sont deux personnes

différentes, et cette pluralité subsiste sans confusion dans l'unité, puisque Adam et Ève sont la nature humaine et que la nature humaine est une[1]. En Notre-

[1] Sur ce passage, rapproché du passage analogue qu'on lit au chap. II (voyez ci-dessus, p. 59), M. l'abbé Gaduel (*Ami de la Religion* du 4 janvier 1853) s'est cru autorisé à accuser Donoso Cortès de professer le trithéisme. Nous discutions, dans l'*Univers* du 17 février 1853, cette étrange accusation en ces termes :

« M. l'abbé Gaduel accuse M. Donoso Cortès d'enseigner qu'il y a trois dieux. Ceci a l'air d'une plaisanterie, mais M. le rédacteur de l'*Ami de la Religion* parle sérieusement. « C'est une erreur énorme, » s'écrie-t-il : je le crois bien ! Et puis il explique que cette hérésie s'appelle le trithéisme, ce qui l'amène à citer Witasse, pour mieux faire comprendre en quoi elle consiste :

« Les trithéistes, raisonnant de la nature divine comme de la nature « humaine, disaient qu'il n'y a dans les trois personnes qu'une seule na- « ture génériquement commune, mais numériquement distincte dans « chacune d'elles, bien que, comme l'observe Nicéphore, ils fissent tout « leur possible pour éviter de dire qu'il y avait trois dieux ou trois divi- « nités. »

« M. le rédacteur de l'*Ami de la Religion* rend hommage à la bonne foi, aux intentions de l'illustre publiciste espagnol, qui fait du trithéisme comme M. Jourdain faisait de la prose : « il veut expliquer la trinité des « personnes, et il ne s'aperçoit pas qu'il détruit l'unité de l'essence. » Toutefois l'erreur n'est pas simplement dans ses expressions, il l'a, sans qu'il s'en doute, au fond de son esprit : « C'est une erreur énorme que « M. Donoso Cortès ne paraît pas même avoir soupçonnée, car il la re- « produit deux fois, et avec plus d'insistance encore la seconde fois que « la première. » Et encore : « Le fond ici est trop grave pour que je « m'arrête à l'étrangeté du style et à l'excentricité pénible de telles « expressions. » Suit la comparaison trithéiste « employée avec une si vi- « sible complaisance par M. Donoso Cortès, » et c'est après tout cela qu'arrive Witasse avec Nicéphore.

« Nous rendons à notre tour hommage à la bonne foi et aux intentions de M. l'abbé Gaduel. Il n'a pas voulu faire entendre qu'au fond M. Donoso Cortès, *bien qu'il fasse tout son possible pour éviter de dire qu'il y a trois dieux ou trois divinités*, ne croit réellement pas à l'unité de Dieu ; mais il n'en est pas moins vrai que, sans paraître même le soup-

Seigneur Jésus-Christ est la nature divine et la nature humaine, et dans la nature humaine la nature corporelle et la nature spirituelle; or ces deux natures, la

çonner, M. le rédacteur de l'*Ami de la Religion* applique à M. Donoso Cortès l'observation de Nicéphore sur les trithéistes, et que cette insinuation odieuse se présente d'elle-même au lecteur.

« Ainsi, voilà l'accusation : Dans son Essai, M. Donoso Cortès donne de la nature divine la même idée que les trithéistes, que « les manichéens, » lesquels, dit encore Witasse, « ne reconnaissaient dans la nature divine « qu'une simple unité générique, comme elle existe dans les hommes, « qui n'ont tous qu'une même nature humaine. »

« Maintenant, voici en quels termes M. Donoso Cortès confesse la Très-Sainte Trinité :

(Nous citions ici un passage que le lecteur peut revoir ci-dessus, ch. II, p. 36, et nous ajoutions :)

« Ces paroles se lisent à la page 32 (de la traduction de 1851); c'est à la page 33 que M. le rédacteur de l'*Ami de la Religion* a fait l'invention du trithéisme : pourquoi néglige-t-il de les citer? pourquoi n'en tient-il aucun compte? Craignait-il qu'elles ne confirmassent d'une manière trop éclatante ce qu'il dit de la bonne foi et des intentions droites de M. Donoso Cortès? Mais sur quoi se fonde-t-il pour l'accuser de tomber dans une erreur grossière au moment même où il vient de la nier dans les termes les plus explicites et les plus formels? Il se fonde sur une comparaison employée par M. Donoso Cortès, non pas, comme le prétend M. l'abbé Gaduel, *pour expliquer la trinité des personnes divines*, mais, au contraire, pour faire ressortir le dogme, nié de nos jours par tant d'incrédules, de l'unité de la race humaine.

« Dans ses *Élévations sur le mystère de la très-sainte Trinité*, Bossuet fait observer que, « même dans les choses naturelles, l'unité est un « principe de multiplicité en elle-même, et que l'unité et la multiplicité « ne sont pas autant incompatibles qu'on le pense. » M. le marquis de Valdegamas étudie cette loi dans ses diverses manifestations, et d'abord, comme Bossuet, il la retrouve en Dieu; car, dit-il, « dans son essense « existent d'une manière inénarrable et incompréhensible les lois de « toute la création et les exemplaires de toutes choses. Tout a été fait à « son image : aussi la création est une et diverse. Le mot univers veut « dire autant que unité et diversité réunis en un. »

« Immédiatement après ces paroles, que M. le rédacteur de l'*Ami de*

nature divine et la nature humaine, sont unies en lui sans confusion, car Notre-Seigneur Jésus-Christ est une seule personne. La pluralité est enfin dans l'Église, qui

la Religion a soin de passer sous silence, vient la comparaison qui le scandalise :

« L'homme a été fait de Dieu et à l'image de Dieu; et, non-seulement « à son image, mais encore à sa ressemblance. Ève procède d'Adam; Abel « est engendré par Adam et par Ève; *Abel, Ève et Adam, sont une même* « *chose,* ils sont l'homme, ils sont la *nature humaine.* Adam est l'homme « père; Ève est l'homme femme; Abel est l'homme fils. Ève est homme « comme Adam, mais elle n'est pas père; elle est homme comme Abel, « mais elle n'est pas fils. Adam est homme comme Abel sans être fils, « et comme Ève sans être femme; Abel est homme comme Ève, sans être « femme, et comme Adam, sans être père. »

« M. l'abbé Gaduel s'arrête là : il ne lui convenait point de laisser voir que M. Donoso Cortès ne donne cette comparaison que comme une comparaison, qu'il montre la famille humaine s'élevant ou se dégradant, selon qu'elle obéit ou qu'elle résiste à la direction de l'Église catholique, parce que, lorsqu'elle obéit, elle se rapproche, et, lorsqu'elle résiste, elle s'éloigne du modèle divin; il ne lui convenait point de répéter ces paroles : « Entre la famille divine et la famille humaine, il y a la même propor- « tion qu'entre le temps et l'éternité. » — Ailleurs, M. Donoso Cortès constate que le christianisme a révélé à l'homme une société plus grande et plus excellente que la société naturelle, une société qui n'a ni bornes ni fin; qui « a pour citoyens les saints qui triomphent au ciel, les justes « qui souffrent dans le purgatoire, et les chrétiens qui combattent sur « la terre. » Et il ajoute :

(Nous donnions ici les pages qui précèdent et qui suivent le passage auquel se rapporte cette note, et nous faisions les observations suivantes :)

« M. l'abbé Gaduel supprime tout ce qui prouve que, loin de chercher stupidement à établir entre Dieu et l'homme une véritable identité, M. Donoso Cortès n'a fait que constater, dans les ordres divers, les manifestations différentes d'une loi universelle. Voici sa citation avec ses italiques :

« La diversité est dans le ciel, parce que le Père, le Fils et l'Esprit- « Saint sont trois personnes; et cette diversité va se perdre, sans se con- « fondre, dans l'unité, parce que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le « Saint-Esprit est Dieu; et Dieu est un. *La diversité est dans le paradis* « *terrestre, parce qu'Adam et Ève sont deux personnes différentes,*

combat sur la terre, souffre dans le purgatoire et triomphe au ciel, et cette pluralité va se perdre sans se confondre en Notre-Seigneur Jésus-Christ, chef unique de

« *et cette diversité va se perdre, sans se confondre, dans l'unité, parce* « *que Adam et Ève sont la nature humaine, et la nature humaine* « *est une.* »

« Et là-dessus M. Gaduel argumente : « Si le Père, le Fils et le Saint-« Esprit sont une seule nature divine, comme Adam, Ève et Abel sont « une seule nature humaine, il y a trois dieux. » En vérité! Ainsi, lorsque Bossuet, commentant cette parole divine : *Faisons l'homme,* nous dit : « Dieu voulut faire quelque chose qui fût vivant comme lui, intelli-« gent comme lui, saint comme lui, heureux comme lui, » il faut conclure que, d'après Bossuet, Dieu n'a pas une autre vie, une autre intelligence, une autre sainteté, une autre béatitude que l'homme? Lorsque, trouvant dans la créature raisonnable l'image de la Trinité, il ajoute : « Semblable au Père, elle a l'être ; semblable au Fils, elle a l'intelligence: « semblable au Saint-Esprit, elle a l'amour ; semblable au Père, au Fils « et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence, dans son « amour, une même félicité et une même vie, » il faudra faire contre Bossuet le même argument que contre M. Donoso Cortès, et dire : « Si le « Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois, comme l'être, l'intelligence « et l'amour dans l'âme humaine, il n'y a pas de Trinité. » Ignorez-vous donc ce que signifie le mot *comme?* D'ailleurs, ce mot, M. Donoso Cortès l'a évité ; il ne vous dit point : L'humanité est une *comme* Dieu est un ; il vous dit : Il n'y a qu'un seul Dieu, et, parce que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il n'y a qu'une nature humaine. Il vient de proclamer, en des termes que vous avez trouvé trop clairs pour les reproduire, qu'en Dieu il n'y a pas de pluralité : *Dios no tiene plural, porque no hay mas que un Dios,* et vous lui faites, je pense, l'honneur d'admettre qu'il croit à la pluralité des hommes. Il vous a expliqué que l'unité de la nature humaine n'était qu'une image de l'unité divine, image qu'il retrouve, à des degrés divers, dans tous les ordres de la création, et il vous plaît de faire de cette image une reproduction identique? Écoutez-le encore. Au chapitre qui suit celui que vous citez, il parle de l'Église, et il voit en elle, mais à un degré encore plus élevé, cette unité, image de l'unité divine qu'il a reconnue dans l'humanité.

(Suivait ce passage, que le lecteur trouvera ci-après, p. 80.)

« Nous demandons s'il est possible de se méprendre sur la pensée de

l'Église universelle, qui, Fils unique du Père, est ainsi que le Père le symbole de la pluralité des personnes dans l'unité de l'essence, de même que, Dieu-Homme,

M. Donoso Cortès, et, lorsqu'il dit en termes exprès que l'unité n'est pas dans l'humanité de la même manière qu'en Dieu, si l'on peut se figurer que, d'après sa doctrine, l'unité est dans l'humanité et en Dieu absolument et identiquement de la même manière ?

« Tout cela est bel et bon, nous dira M. Gaduel ; mais il n'en reste pas moins que « la comparaison employée avec une si visible complaisance par « M. Donoso Cortès est fausse de tout point et au plus haut point... Cette « comparaison, c'est tout simplement le trithéisme. » Toute comparaison cloche, le proverbe est connu; c'est pourquoi il est absurde de chercher dans une comparaison l'expression rigoureuse de la doctrine de celui qui l'emploie, surtout lorsque le sens faux que pourraient présenter les termes de la comparaison est exclu en termes formels par tout ce qui la précède et tout ce qui la suit. Au surplus, la comparaison que M. Gaduel anathématise n'est pas de M. Donoso Cortès, elle est de saint Grégoire de Nazianze :

« Qu'était Adam? un corps formé de la main de Dieu. Et Ève? un « fragment détaché de ce corps. Et Seth? le fils d'Adam et d'Ève. Mais « Adam, Ève et Seth ne sont-ils pas divers? Sans doute. Et pourtant ils « sont d'une même essense. Ainsi il est établi que des choses diverses « peuvent avoir une essence commune. Toutefois je ne dis point cela pour « attribuer à la divinité des choses qui ne conviennent qu'à la nature cor- « porelle, la formation, la division, ou autres semblables. Que les ergo- « teurs n'y cherchent donc pas malicieusement une occasion de me com- « battre; je le dis pour contempler dans les choses corporelles, comme « dans une représentation, les choses qui ne peuvent être perçues que par « l'intelligence. Il est impossible, en effet, qu'aucune image, aucune res- « semblance reproduise pleinement et parfaitement la réalité de la chose « représentée. Mais, dit-on, que prouve tout cela? La seconde personne « n'est-elle pas Fils? la troisième n'est-elle pas autre chose, quoique tou- « tes deux du Père? Eh bien, Ève et Seth ne sont-ils pas tous deux d'A- « dam? Ève n'est-elle pas une partie détachée de son corps? Seth n'est-il « pas son fils? Et cependant les deux ne sont qu'un, car tous deux sont « hommes, personne ne peut le nier. Cessez donc de combattre contre le « Saint-Esprit et de dire ou qu'il a été engendré comme le Fils, ou qu'il « ne lui est pas consubstantiel, ce qui serait dire qu'il n'est pas Dieu

il est le symbole de la pluralité des essences dans l'unité de la personne, et que, Dieu-Homme et Fils de Dieu, il est le symbole de toutes les pluralités possibles et de l'unité infinie.

Par une harmonie suprême, l'unité, d'où naît toute pluralité et en qui toute pluralité se résout, apparaît toujours identique à elle-même dans l'infinie variété de ses manifestations, et de là vient que toujours et partout c'est en vertu d'une seule et même loi que la pluralité est dans l'unité. La trinité divine est dans l'unité de la divine essence par l'amour. La pluralité humaine, composée du père, de la mère et du fils, devient une par l'amour ; la nature humaine et la nature divine sont dans l'unité de la personne en Notre-Seigneur Jésus-Christ par l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie, mystère d'amour ; l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante sont une seule et même Église en Notre-Seigneur Jésus-Christ par la prière des chrétiens qui triomphent, dont la vertu descend en rosée bienfaisante sur les chrétiens qui combattent, et par la prière des chrétiens qui combattent, dont la vertu tombe comme une pluie féconde sur les chrétiens qui

« Cessez de combattre, car nous vous avons fait voir, par une comparaison « tirée des choses humaines, que notre doctrine n'est nullement impos- « sible. » (*Orat.* 31, § XI.)

« Supposons que quelqu'un de ces ergoteurs dont saint Grégoire de Nazianze redoutait la malice lui eût poussé cet argument : « Si le Père, le « Fils et le Saint-Esprit sont une seule nature divine, comme Adam, Ève « et Seth sont une seule nature humaine, il y a trois dieux ; » quelle réponse aurait pu lui faire le saint docteur que M. Donoso Cortès ne puisse adresser avec tout autant de raison à M. l'abbé Gaduel ? »

souffrent ; or la prière dans sa perfection est l'extase de l'amour. — *Dieu est charité; celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui*[1]. — Si Dieu est charité, la charité est l'unité infinie, puisque Dieu est la charité infinie. Si celui qui est dans la charité est en Dieu, et Dieu en lui, Dieu peut descendre jusqu'à l'homme par la charité, par la charité l'homme peut monter jusqu'à Dieu, et cela peut se faire sans qu'il y ait confusion, de telle sorte que ni Dieu fait homme ne perd sa nature divine, ni l'homme fait Dieu ne perd sa nature humaine, que l'homme est toujours homme, quoiqu'il soit Dieu, et Dieu toujours Dieu, quoiqu'il soit homme. Mais les moyens par lesquels s'accomplissent tous ces mystères sont, on le voit, des moyens exclusivement surnaturels, c'est-à-dire des moyens exclusivement divins.

Toutes les nations ont eu quelque connaissance de ce dogme suprême, comme elles ont eu une connaissance plus ou moins juste, plus ou moins complète de tous les dogmes catholiques. Chez toutes les races humaines, sous toutes les zones et dans tous les temps, s'est conservée immortelle la foi à une transformation future tellement radicale et souveraine, qu'elle unira à jamais la créature à son Créateur, la nature humaine à la nature divine. Déjà dans le paradis terrestre l'ennemi du genre humain disait à nos premiers parents : Vous serez

[1] Deus charitas est : et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. (I Joann., IV, 16.)

comme des dieux[1]. Après la prévarication et la chute, les hommes portèrent cette tradition prodigieuse jusqu'aux extrémités les plus reculées du monde : il n'y a pas d'érudit qui ne la retrouve au fond de toutes les théologies, pour peu qu'il les creuse. La différence entre le dogme pur conservé dans la théologie catholique, et le dogme altéré par les traditions humaines, porte sur la manière d'arriver à cette transformation suprême, d'atteindre cette fin souveraine. L'ange des ténèbres ne trompa point nos premiers parents quand il leur affirma qu'ils deviendraient comme des dieux ; il les trompa en leur cachant la voie surnaturelle de l'amour et en leur ouvrant le chemin naturel de la désobéissance.

L'erreur des théologies païennes n'est pas d'affirmer que l'humanité doit être élevée jusqu'à l'union avec Dieu, leur erreur est d'avoir considéré comme presque de tout point identiques la nature humaine et la nature divine, ainsi que l'attestent les honneurs divins rendus soit à la terre, que le paganisme appelait la mère immortelle et féconde de ses dieux, soit à diverses créatures qu'il mit au nombre de ses divinités. Le catholicisme, au contraire, proclame la nature divine et la nature humaine distinctes par leur essence, et il ne conçoit l'unité où elles s'unissent que par la déification surnaturelle de l'homme. De même,

[1] Dixit autem serpens ad mulierem :... et eritis sicut Dii, scientes bonum et malum. (*Genèse*, III, 5.)

si le panthéisme diffère du catholicisme, ce n'est point parce que le panthéisme affirme la déification de l'homme, car le catholicisme ne nie pas cette déification, mais parce que le panthéisme fait l'homme Dieu par sa nature, qu'il voit dans l'homme une partie du grand Tout qui est Dieu, une partie que ce Tout absorbe, tandis que le catholicisme enseigne que l'homme ne peut être élevé et uni à Dieu que par l'action surnaturelle de la grâce, en ajoutant que cette déification ne l'empêche point de conserver inviolablement l'individualité de sa propre substance. Le respect de Dieu[1] pour l'individualité humaine, ou, ce qui est la même chose, pour la liberté de l'homme, par laquelle est constituée son individualité absolue et inviolable, est tel, selon le dogme catholique, que le Seigneur a voulu partager avec elle l'empire des sociétés, dont le gouvernement dépend à la fois de la liberté de l'homme et du conseil divin.

L'amour est de soi fécond ; et, parce qu'il est fécond, il engendre toutes les choses multiples et diverses sans briser sa propre unité; et, parce qu'il est amour, il résout en son unité, sans en détruire les distinctions ou les différences, toute multiplicité.

L'amour est donc infinie pluralité et unité infinie. Il est la loi unique, le précepte suprême, la seule voie, la dernière fin. Le catholicisme est amour, parce que

[1] Tu autem Dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos. (Sap., XII, 18.)

Dieu est amour. Celui-là seul qui aime est catholique, et le catholique seul apprend à aimer, parce que seul le catholique puise sa science aux sources surnaturelles et divines.

CHAPITRE V

CE N'EST NI PAR LA SAINTETÉ DE SA DOCTRINE, NI PAR LES PROPHÉTIES ET LES MIRACLES, MAIS MALGRÉ TOUTES CES CHOSES, QUE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST A TRIOMPHÉ DU MONDE [1].

Le Père est amour, et il a envoyé le Fils par amour; le Fils est amour, et il a envoyé l'Esprit-Saint par amour; l'Esprit-Saint est amour, et il répand conti-

[1] Ce chapitre et le suivant ne sont que les deux parties d'une seule et même démonstration par laquelle il est établi que la grâce, l'action surnaturelle du Saint-Esprit sur les âmes, est la seule cause qui puisse expliquer le triomphe de Jésus-Christ, la création et le maintien de son Église dans le monde. Donoso Cortès ne dit point que les autres causes, telles que la vérité, la sainteté et la beauté de la doctrine, les prophéties, les miracles, etc., ne soient pas avec elle et par elle des moyens puissants de conversion, mais il dit que, sans la grâce, non-seulement elles perdent leur efficacité, mais encore deviennent des obstacles. Cette doctrine scandalise singulièrement M. l'abbé Gaduel. Voici comment il en parle (*Ami de la religion*, n° du 22 janvier 1853) :

« Si M. Donoso Cortès s'était borné à dire que Notre-Seigneur Jésus-« Christ ne triompha pas du monde *seulement* par la vérité de sa doctrine, « par les prophéties et par les miracles, il n'aurait fait qu'exprimer une vé-« rité chrétienne vulgaire. Tout le monde sait parfaitement que, — comme « la raison ne suffit pas pour conduire jusqu'à la foi, — la doctrine la « plus vraie et la plus sainte, les miracles les plus évidents, les prophéties « les plus certaines et les mieux accomplies, n'auraient pas suffi pour con-

nuellement son amour dans l'Église ; l'Église est amour, et elle embrasera le monde d'amour. Ceux qui ignorent cela ou qui l'ont oublié ignoreront toujours la cause

« vertir le monde, si le secours de la grâce intérieure ne s'y était joint ; « c'est incontestable et incontesté.

« Mais M. Donoso Cortès va plus loin : il dit que c'est MALGRÉ *la vérité* « *de sa doctrine*, MALGRÉ *les prophéties*, MALGRÉ *les miracles*, que *Jésus-* « *Christ a* triomphé du monde.

« Ce qui signifie que toutes ces choses, la vérité de la doctrine, les « prophéties, les miracles, non-seulement n'étaient pas des moyens suffi- « sants, non-seulement n'étaient pas des moyens aidants, mais étaient des « OBSTACLES.

« C'est étrange ! »

Ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'un prêtre, ancien professeur de théologie, n'ait pas reconnu ici la pure doctrine de saint Paul : oui, la vérité de la doctrine, les prophéties, les miracles, qui, pour les âmes dociles à l'impulsion de la grâce, sont des grâces, *des moyens aidants,* deviennent pour les âmes rebelles *des obstacles,* des moyens de perdition. C'est ce que Bossuet montre admirablement dans son premier sermon pour le jour de la Pentecôte sur ce texte : *littera occidit, spiritus autem vivificat,* dont nous ne pouvons ici citer que ce passage :

« Ne voyez-vous pas maintenant, plus clair que le jour, que non-seu- « lement les préceptes du Décalogue, mais encore, par une conséquence « infaillible, tous les enseignements de la loi et même toute la doctrine « de l'Évangile, si nous n'impétrons l'esprit de la grâce, ne sont qu'une « lettre qui tue, qui pique la convoitise par la défense, et comble le péché « par la transgression ? Et quelle est donc l'utilité de la loi ? Ah ! c'est ici, « mes frères, où il nous faut recueillir le fruit des enseignements de l'a- « pôtre. Ne croyons pas qu'il nous ait voulu débiter une doctrine si déli- « cate à la manière des rhétoriciens. Saint Augustin a bien compris sa « pensée. Il a voulu, dit-il, faire voir à l'homme combien était grande son « impuissance et combien déplorable son infirmité, puisqu'une loi si juste « et si sainte lui devenait un poison mortel ; afin que, par ce moyen, nous « reconnaissions humblement qu'il ne suffit pas que Dieu nous enseigne, « mais qu'il est nécessaire qu'il nous soulage : *non tantum doctorem sibi* « *esse necessarium, verum etiam adjutorem Deum.* »

Après un anathème général contre « cette thèse inouïe, » M. l'abbé Gaduel prend en détail les diverses assertions de Donoso Cortès dans ce

surnaturelle et secrète des phénomènes apparents et naturels, la cause invisible de tout ce qui est visible, le lien qui assujettit le temporel à l'éternel, le ressort

chapitre, et, discutant celles qui sont relatives aux miracles, il s'exprime ainsi :

« Ainsi, parmi ceux qui virent les miracles de Notre-Seigneur, — ou « qui les entendirent raconter par ceux qui les avaient vus eux-mêmes, — « il y en eut qui *l'appelèrent Dieu*, c'est-à-dire qui crurent en sa divinité, « et non-seulement qui y crurent, mais qui la confessèrent. Tout autre « que M. Donoso Cortès aurait conclu de là que les miracles dont ces « hommes avaient été témoins avaient pu sans doute contribuer à con- « vaincre leurs esprits et à les disposer à la foi. »

Tout autre que M. l'abbé Gaduel aurait compris que Donoso Cortès ne dit point le contraire. Les mêmes miracles convertissent les uns et rendent pire l'incrédulité des autres. Donc, conclut Donoso Cortès, il y a une force supérieure, la grâce, dont la présence chez les premiers et l'absence chez les seconds explique seule ces effets opposés. Sans la grâce, les miracles sont une pierre d'achoppement; par la grâce, ils deviennent un moyen de conversion. Donoso Cortès ne dit pas autre chose.

M. l'abbé Gaduel ajoute que le Sauveur « semait devant ses pas les « miracles, comme autrefois, en la création, il avait semé les mondes « dans l'espace, » afin que « les hommes fussent tout à fait inexcusables « s'ils ne croyaient pas, » et que « cette preuve des miracles paraissait, à « l'éternelle sagesse elle-même qui l'employait, si forte et si puissam- « ment démonstrative, que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'hésite pas à « fonder, sur la résistance obstinée à cet argument seul, toute la condam- « nation des Juifs incrédules, lorsqu'il dit en des termes si exprès : *Si « opera non fecissem, coram eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non « haberent; nunc autem et viderunt, et oderunt me et Patrem « meum.* »

Où Donoso Cortès a-t-il avancé que les miracles ne sont point des preuves démonstratives et que les hommes sont excusables de ne pas se rendre à leur évidence? Il dit précisément le contraire, mais il ajoute que l'homme a le triste privilége de pouvoir résister aux preuves les plus démonstratives, et même à quelque chose de plus fort, à la grâce de Dieu, et de se rendre inexcusable.

M. l'abbé Gaduel fait sur les *prophéties* et sur la *vérité de la doctrine* les mêmes remarques que sur les miracles : les prophéties sont des preu-

mystérieux des mouvements de l'âme, et comment l'Esprit-Saint agit dans l'homme, la Providence dans la société, Dieu dans l'histoire.

ves solides, la vérité est démonstrative, les hommes sont inexcusables de rejeter les prophéties, la vérité, etc. — Il conclut ainsi :

« L'auteur de l'*Essai* résume tout ce frivole discours en disant, avec « une affirmation de langage qui stupéfie : *Le Christianisme, humaine-* « *ment parlant, devait succomber, et succomber nécessairement. Il* « *devait succomber, d'abord parce qu'il était la vérité; en second* « *lieu, parce qu'il avait à son appui les témoignages les plus élo-* « *quents, des miracles étranges, des preuves irrécusables.*

« Oui, certes, il en devait être ainsi, s'il est vrai, comme M. Donoso « Cortès l'affirme, que DIEU, *depuis la prévarication*, AIT MIS, *entre la* « *vérité et la raison humaine, une* IMPÉRISSABLE RÉPUGNANCE *et une* RÉ- « PULSION INVINCIBLE, et qu'*entre la raison humaine et l'*ABSURDE *il y ait*, « au contraire, *une affinité secrète et une très-étroite parenté.*

« Car, si la raison est absolument anéantie dans l'homme déchu, et « anéantie par décret de Dieu, il faut convenir que toutes les preuves de la « religion pour l'esprit humain s'en vont en une insaisissable fumée, et « que tout l'édifice de la foi croule, par une ruine inévitable, sur celui de « la raison renversée. »

Donoso Cortès est si loin de prétendre que « la raison est *absolument anéantie* dans l'homme déchu, » qu'il lui reconnait l'effroyable puissance de se mettre en opposition avec la vérité connue et de la haïr. Pour haïr, pour combattre, il faut exister sans doute. « La diminution de la foi, nous « dit-il (au chapitre Ier. p. 6), produisant la diminution de la vérité, en- « traine par là même l'égarement de l'esprit, mais elle n'a pas pour con- « séquence nécessaire l'amoindrissement de l'intelligence. Miséricordieux « jusque dans sa justice, Dieu retire la vérité aux intelligences coupables, « il ne leur retire pas la vie ; il les condamne à l'erreur, non à la mort. » — M. l'abbé Gaduel avouera bien que les démons ont horreur de la vérité ; croit-il pour cela que leur intelligence soit anéantie? Cette haine de la vérité est le fruit de leur péché et fait partie du châtiment éternel que Dieu leur inflige. De même la haine des hommes pour la vérité est le fruit de leur péché et fait partie de leur châtiment. Ce châtiment est de Dieu, et c'est en ce sens que Donoso Cortès dit que, *depuis la prévarication, Dieu a mis entre la vérité et la raison humaine une impérissable répugnance*. Que cette répugnance rende inefficace sur l'esprit qui s'y

Ce n'est point par la beauté de sa doctrine que Notre-Seigneur Jésus-Christ a vaincu le monde. S'il n'eût été qu'un homme de belle doctrine, le monde l'eût admiré un moment, et bientôt après il eût oublié et la doctrine et l'homme. Cette doctrine si admirable ne fut d'abord suivie que de quelques gens du peuple; les plus distingués d'entre les Juifs la méprisèrent, et, pendant la vie du Maître, le genre humain l'ignora.

Ce n'est point par ses miracles que Notre-Seigneur

abandonne la puissance *des preuves de la religion*, c'est là un fait malheureusement trop certain, mais il ne s'ensuit nullement ni que ces preuves en elles-mêmes ne soient pas invincibles, ni que l'homme qui les rejette, leur préférant l'absurde, ne soit pas coupable.

M. Gaduel nie cette prédilection de la raison pervertie pour l'erreur et le mal, que toute l'histoire de l'humanité atteste; qu'il lise donc dans Bossuet le magnifique sermon *sur la haine des hommes pour la vérité* (troisième sermon pour le dimanche de la Passion), qui commence ainsi : « Les hommes, presque toujours injustes, le sont en ceci principa-« lement que la vérité leur est odieuse et qu'ils ne peuvent souffrir ses lu-« mières, » ou encore le *sermon sur l'Église* (sermon pour le samedi après les Cendres), dont le passage suivant exprime si admirablement toute la doctrine exposée dans ce chapitre par Donoso Cortès : « Il ne faut « pas s'étonner si l'Église a eu à souffrir quand elle a paru sur la terre ni « si le monde l'a combattue de toute sa force; il était impossible qu'il ne « fût ainsi, et vous en serez convaincu si vous savez connaître ce que c'est « que l'homme. Je dis donc que nous avons tous dans le fond du cœur un « principe d'opposition et de répugnance à toutes les vérités divines; en « telle sorte que l'homme laissé à lui-même, non-seulement ne peut les « entendre, mais qu'ensuite il ne les peut souffrir, et qu'en étant choqué « au dernier point, il est comme forcé de les combattre. Ce principe de « répugnance s'appelle dans l'Écriture : *infidélité* (Luc, IX, 41, etc.); « ailleurs : *esprit de défiance* (Éphes., II, 2); ailleurs : *esprit d'incrédu-« lité* (Coloss., III, 6); il est dans tous les hommes, et, s'il ne produit pas « en nous tous ses effets, c'est la grâce de Dieu qui l'empêche. »

(*Note des Traducteurs.*)

Jésus-Christ a vaincu le monde. Parmi les hommes qui en avaient été témoins, qui l'avaient vu de leurs yeux transformer les choses, en changer la nature par sa seule volonté, marcher sur les eaux, apaiser la mer, arrêter les vents, commander à la vie et à la mort, les uns l'appelèrent Dieu, les autres démon, les autres prestidigitateur et magicien.

Ce n'est point par l'accomplissement en sa personne des anciennes prophéties que Notre-Seigneur Jésus-Christ a vaincu le monde. La synagogue, qui en était dépositaire, ne se convertit point; les docteurs, qui les connaissaient, ne se convertirent point; les multitudes, à qui les docteurs les avaient apprises, ne se convertirent point.

Ce n'est point par la vérité que Notre-Seigneur Jésus-Christ a vaincu le monde. La vérité que renferme le christianisme, quant à ce qui en est le fond et l'essence, était dans l'Ancien Testament comme elle est dans le Nouveau, car la vérité ne change point : elle est toujours une, éternelle, identique à elle-même; éternellement dans le sein de Dieu, elle fut révélée à l'homme, versée dans son esprit, et déposée dans l'histoire au moment même où retentit dans le monde la première parole divine. Et pourtant l'Ancien Testament, dans ce qu'il avait d'éternel et d'essentiel, comme dans ce qu'il avait d'accessoire, de local et de contingent, dans ses dogmes comme dans ses rites, demeure l'apanage du peuple prédestiné et ne franchit jamais ses frontières. Ce peuple lui-même donna souvent le spectacle de

grandes prévarications et de grandes révoltes; on le vit persécuter ses prophètes, égorger ses docteurs, suivre les voies des gentils jusque dans l'idolâtrie, faire des pactes abominables avec les esprits infernaux, se livrer corps et âme à de sanglantes et horribles superstitions; et enfin, le jour où il eut devant lui la Vérité incarnée, la nier, la maudire, la crucifier sur le Calvaire. A ce moment-là même, lorsque la vérité, renfermée dans les vieux symboles, représentée par les figures antiques, annoncée par les anciens prophètes, attestée par les prodiges les plus effrayants, par les plus étonnants miracles, était mise en croix, lorsqu'elle était elle-même sur la terre, donnant par sa présence la raison de tous ces miracles, de tous ces prodiges, accomplissant toutes les paroles prophétiques, montrant la réalité cachée sous le voile des figures et des symboles, à ce moment-là même l'erreur régnait sur le monde, elle l'avait envahi et couvert tout entier de ses ombres, librement, comme sans obstacle, avec une rapidité prodigieuse et sans aucun secours de symboles ou de figures, de prophéties ou de miracles. Terrible leçon, mémorable enseignement pour ceux qui croient à la force d'expansion inhérente à la vérité et à la radicale impuissance de l'erreur pour s'établir ici-bas par sa propre force!

Si Notre-Seigneur Jésus-Christ a vaincu le monde, il l'a vaincu, quoiqu'il fût la vérité, quoiqu'il fût Celui qu'annonçaient les prophètes, les symboles et les figures; il l'a vaincu malgré ses miracles prodigieux et

l'incomparable beauté de sa doctrine. Toute autre doctrine que la doctrine évangélique eût été dans l'impuissance de triompher avec un tel appareil d'irrécusables témoignages, de preuves irréfragables et d'arguments invincibles. Si le mahométisme a pu se répandre comme un déluge sur tant de contrées, en Afrique, en Asie, en Europe, c'est qu'il marchait sans tout ce fardeau et qu'il portait à la pointe de son épée tous ses miracles, tous ses arguments et tous ses témoignages.

L'homme prévaricateur et déchu n'est pas fait pour la vérité ni la vérité pour l'homme dans cet état de prévarication et de déchéance. Entre la vérité et la raison humaine, depuis la prévarication de l'homme, Dieu a mis une impérissable répugnance et une répulsion invincible [1]. La vérité a en soi les titres de sa souveraineté, elle impose son joug sans en demander la permission ; or l'homme, depuis qu'il s'est révolté contre Dieu, ne reconnaît que sa propre souveraineté, et n'en veut admettre aucune autre que si elle a préalablement sollicité son suffrage et son consentement. C'est pourquoi, lorsque la vérité se présente à lui, son premier mouvement est de la nier : en la niant, il affirme sa souveraine indépendance. Si la nier lui est impossible, il entre en lutte avec elle ; en la combattant, il combat pour sa souveraineté. Vainqueur, il la crucifie ; vaincu, il la fuit. En la fuyant, il croit fuir sa

[1] La traduction italienne renvoie ici à la note que nous avons reproduite p. 51. — Voyez aussi la première note du présent chapitre, et particulièrement le passage de Bossuet qui la termine.

servitude; en la crucifiant, il croit crucifier son tyran.

Entre la raison humaine et l'absurde, il y a au contraire une affinité secrète et une très-étroite parenté. Le péché les a unis par le lien d'un indissoluble mariage. L'absurde triomphe de l'homme, précisément parce qu'il est dénué de tout droit antérieur et supérieur à la raison humaine. N'ayant pas de droits, il ne saurait avoir de prétentions, et voilà pourquoi l'homme ne trouve dans son orgueil aucune raison de le repousser. Loin de là, l'orgueil le porte à l'accueillir; sa volonté accepte l'absurde, parce que c'est sa propre intelligence qui l'a engendré, et son intelligence se complaît en lui, parce que l'absurde est son propre fils, son propre verbe, le témoignage vivant de sa puissance créatrice. Créer est le propre de la Divinité; en créant l'absurde. l'homme est une manière de Dieu, et il se décerne à lui-même les honneurs divins. Pourvu qu'il soit Dieu, qu'il agisse en Dieu, qu'importe le reste? Qu'importe qu'il y ait un Dieu de la vérité, s'il est, lui, le Dieu de l'absurde? Ne sera-t-il pas dès lors indépendant comme Dieu? souverain comme Dieu? En adorant l'œuvre de sa création, en la glorifiant, c'est lui-même qu'il glorifie et qu'il adore.

Vous qui aspirez à subjuguer les hommes, à dominer au sein des nations, à exercer quelque empire sur la race humaine, ne vous annoncez pas comme venant lui proposer des vérités manifestes et évidentes; et surtout, si vous avez des preuves certaines et indubitables, gardez-vous de les montrer; jamais le monde ne vous re-

connaîtrait pour ses maîtres; la clarté de l'évidence, loin de le convaincre, le révolte; c'est un joug, il ne veut pas le subir. Prenez donc une autre voie; annoncez que vous avez un argument qui renverse telle ou telle vérité mathématique, par lequel vous allez démontrer, par exemple, que deux et deux ne font pas quatre, mais cinq; que Dieu n'existe pas, ou que l'homme est Dieu; que le monde jusqu'à cette heure a vécu sous l'empire des plus honteuses superstitions; que la sagesse des siècles n'est que pure ignorance; que toute révélation est une imposture; que tout gouvernement est une tyrannie et toute obéissance une servitude; que le beau est le laid; que le laid est le beau suprême; que le mal est le bien et le bien le mal; que le diable est Dieu et que Dieu est le diable; qu'après cette vie il n'y a ni ciel ni enfer; que le monde que nous habitons a été jusqu'à nos jours et est encore un enfer véritable, mais que l'homme peut en faire et en fera bientôt un vrai paradis; que la liberté, l'égalité et la fraternité, sont des dogmes incompatibles avec la superstition chrétienne; que le vol est un droit imprescriptible, et que la propriété est un vol; qu'il n'y a d'ordre que dans l'*an-archie*, et que la véritable anarchie c'est l'ordre, etc.; promettez d'établir ces contre-vérités ou d'autres semblables, et vous pouvez compter que sur cette seule annonce le monde, saisi d'admiration, fasciné par votre science et pénétré de respect pour votre sagesse, prêtera à vos paroles une oreille attentive. Alors poussez votre pointe, vous avez largement fait

preuve de bon sens en annonçant la démonstration de ces belles choses, montrez qu'il vous en reste encore en vous abstenant de les démontrer d'aucune façon ; pour toute preuve à l'appui de vos blasphèmes et de vos affirmations, répétez vos affirmations et vos blasphèmes, le monde, n'en doutez pas, vous portera aux nues. Voulez-vous atteindre le comble de l'art et rendre votre triomphe encore plus éclatant, faites sonner bien haut la sincérité qui vous caractérise et qui va jusqu'à présenter la vérité toute nue sans ce vain appareil de preuves et d'arguments, de témoignages historiques, de prodiges et de miracles, par lequel on cherche d'ordinaire à tromper les hommes ; rien ne peut mieux établir que vous n'avez foi que dans la puissance de la vérité et que, pour assurer son triomphe, vous ne comptez que sur elle-même. Cela fait, montrez du doigt tout ce qui n'est pas vous, demandez où sont, quels sont vos ennemis, et le monde admirera, célébrera d'une voix unanime votre magnanimité, votre grandeur, l'éclat de vos triomphes; il vous proclamera digne de tout respect, de tout bonheur; il vous mettra dans la gloire [1].

[1] Ce tableau ironique de ce que nous avons vu dans les années qui suivirent la révolution de 1848 n'est-il pas fidèle ? M. l'abbé Gaduel n'y veut voir qu'une exagération déplorable qui tendrait à absoudre, comme justifiés par l'impuissance de la raison, les égarements que Donoso Cortès flétrit si énergiquement : comme si Donoso Cortès ne proclamait pas coupable et sans excuse cette impuissance où la raison des ennemis de Dieu se met volontairement, et d'où il lui est libre de sortir, puisque Dieu lui a donné pour cela tous les secours nécessaires. La traduction italienne

Je ne sais s'il y a sous le soleil quelque chose de plus vil et de plus méprisable que le genre humain hors des voies catholiques [1].

Au plus profond de cet abîme, au dernier degré de la dégradation et de l'avilissement, sont les multitudes égarées par les artisans d'impiété et courbées sous le joug de maîtres oppresseurs; viennent ensuite les faux docteurs qui les ont séduites. A bien examiner les choses, le tyran est encore moins dégradé, moins vil, moins méprisable, que ces sophistes, que ces foules, qui vont où il les pousse, sous les coups de son fouet sanglant; car c'est au profit de la tyrannie que l'erreur travaille, et toujours elle a mené les peuples à la servitude. Les premiers idolâtres ne s'échappent de la main de Dieu que pour tomber sous la main des tyrans de Babylone. Le paganisme antique ne fait que rouler d'abîme en abîme, de sophiste en sophiste, de tyran en tyran, et devient enfin l'esclave de Caligula, monstre aux formes humaines, horrible, immonde, joignant

juge autrement que M. l'abbé Gaduel; voici sa note sur ce passage:
« L'auteur fait ressortir ici en traits rapides l'absurdité des écoles « hétérodoxes, et principalement des écoles socialistes. On a pu, en Ita- « lie, il n'y a pas longtemps, lire ou entendre beaucoup de leurs blasphè- « mes et de leurs enseignements ridicules, et on a pu voir aussi com- « bien en fait était nombreuse la foule aveugle qui les répétait en les « saluant de ses applaudissements et de ses cris enthousiastes. »

[1] Cette proposition indigne M. l'abbé Gaduel; il ne réfléchit pas que, *sous le soleil*, il n'y a rien *de plus vil et de plus méprisable* que le péché, et que, *hors des voies catholiques, le genre humain* est plongé dans les ténèbres et la corruption du péché. Plus la nature de l'homme est excellente, et plus est horrible sa dégradation : *Corruptio optimi pessima.*

aux transports de la folie les appétits de la brute. Quant au paganisme moderne, il a commencé par s'adorer lui-même dans la personne d'une prostituée, et il a fini par se prosterner aux pieds de Marat, le tyran cynique et sanguinaire, aux pieds de Robespierre, l'incarnation suprême de la vanité humaine et de tous ses instincts féroces et inexorables. Voici venir maintenant un nouveau paganisme; il tombera dans un abîme encore plus profond et plus obscur; déjà peut-être, dans les cloaques où gît la fange sociale, se forme le monstre qui courbera son front; il lui mettra un joug dont rien dans le passé n'égale la pesanteur et l'ignominie.

CHAPITRE VI

NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST A TRIOMPHÉ DU MONDE EXCLUSIVEMENT PAR DES MOYENS SURNATURELS.

Lorsque j'aurai été élevé de terre, c'est-à-dire sur la croix, *j'attirerai tout à moi*[1], en d'autres termes, j'assurerai ma domination et ma victoire sur le monde. Par ces paroles solennellement prophétiques, le Seigneur révéla à ses disciples combien peu d'action auraient par elles seules pour la conversion du monde les prophéties qui annonçaient sa venue, les miracles qui publiaient sa toute-puissance, la sainteté de sa doctrine, témoignage de sa gloire, et en même temps combien serait tout-puissant pour opérer ce prodige son immense amour, révélé à la terre par sa mise en croix et par sa mort.

Je suis venu au nom de mon père, et vous ne me recevez pas; si un autre vient en son propre nom, vous le recevrez[2]. Ces paroles constatent le triomphe naturel

[1] Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. (Joann., XII, 32.)

[2] Ego veni in nomine patris mei, et non accipitis me : si alius venerit in nomine suo, illum accipietis. (Joann., V. 43.)

de l'erreur sur la vérité, du mal sur le bien, et nous montrent la cause inconnue qui, chez les nations de l'antiquité, amena l'oubli de Dieu, la propagation effrayante des superstitions païennes et les épaisses ténèbres qui couvraient le monde. Elles annoncent aussi les futurs débordements des erreurs humaines, la future diminution de la vérité parmi les hommes, les tribulations de l'Église, les persécutions que les justes auront à souffrir, les triomphes des sophistes et la popularité des blasphémateurs. L'histoire, avec tous ses scandales, toutes ses hérésies, toutes ses révolutions, est comme résumée par ces paroles divines. Elles nous font voir pourquoi, lorsque Pilate lui donna le choix entre Barrabas et Jésus, le peuple juif livra Jésus aux bourreaux et délivra Barrabas; pourquoi, ayant à choisir aujourd'hui entre la théologie catholique et la théologie socialiste, le monde prend la théologie socialiste et rejette la théologie catholique; pourquoi les discussions humaines vont aboutir à la négation de l'évidence et à la proclamation de l'absurde. Dans ces paroles vraiment merveilleuses est le secret de tout ce que nos pères ont vu, de tout ce que nos fils verront et de tout ce que nous voyons nous-mêmes. Non, personne ne peut aller au Fils, c'est à-dire à la vérité, si le Père ne l'appelle[1]. Enseignement profond qui atteste à la fois la

[1] Nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum. (Joann., VI, 44.) — Sur ce texte, M. l'abbé Gaduel fait les observations suivantes : « Si M. Donoso Cortès entend ces paroles en ce sens que, sans « la grâce, l'homme déchu est irrémissiblement condamné à voir toutes

toute-puissance de Dieu et l'impuissance radicale, invincible, du genre humain.

Mais le Père appellera, et les peuples lui répondront; le Fils sera mis sur la croix, et il attirera à lui toutes

« choses à rebours; que, sans le rayon supérieur de la révélation, la rai-
« son humaine est impuissante à connaître aucune vérité ; que *Dieu a mis*
« entre la vérité et notre raison une invincible opposition ; qu'il faut *affir-*
« *mer le néant ou passer avec toute son âme et tout son corps sous le*
« *terrible cylindre de la foi ;* — quel langage ! — si c'est ainsi, dis-je,
« que M. Donoso Cortès a compris et prétend interpréter les divines pa-
« roles de Notre-Seigneur, nous qui ne voulons être sages qu'avec sobriété,
« nous ne verrons là qu'un étrange et déplorable abus du texte sacré. »
(*Ami de la Religion* du 8 janvier 1853.)

Dans son deuxième sermon pour le dimanche de la Passion, *sur le respect dû à la vérité*, Bossuet fait remarquer qu'il ne tombe pas sous le sens qu'on puisse haïr « la vérité prise en elle-même et dans cette idée « générale, parce que, dit très-bien le grand saint Thomas, ce qui est « vague de cette sorte et universel ne répugne jamais à personne et ne « peut être un objet de haine. Ainsi les hommes ne sont pas capables « d'avoir de l'aversion pour la vérité, sinon autant qu'ils la considèrent « dans quelque sujet particulier où elle combat leurs inclinations, où elle « contredit leurs sentiments. » Puis l'éloquent évêque fait voir que « nous « pouvons haïr la vérité, ou en tant qu'elle réside en Dieu, ou en tant « qu'elle nous paraît dans les autres hommes, ou en tant que nous la sen« tons en nous-mêmes. »

Dans son deuxième sermon pour le dimanche de la Quinquagésime, *sur la loi de Dieu*, Bossuet fait une autre remarque. Après avoir dit : « Notre vie, qu'est-ce autre chose qu'un égarement continuel? Nos opi« nions sont autant d'erreurs et nos voies ne sont qu'ignorance, » il ajoute : « Et, certes, quand je parle de nos ignorances, je ne me plains « pas, chrétiens, de ce que nous ne connaissons pas quelle est la struc« ture du monde, ni les influences des corps célestes, ni quelle vertu « tient la terre suspendue au milieu des airs, ni de ce que tous les ou« vrages de la nature nous sont des énigmes insolubles. Bien que ces « connaissances soient très-admirables et très-dignes d'être recherchées, « ce n'est pas ce que je déplore aujourd'hui. La cause de ma douleur « nous touche de bien plus près : je plains notre malheur de ce que nous « ne savons pas ce qui nous est propre, de ce que nous ne connaissons

choses; là est la promesse rédemptrice du triomphe surnaturel de la vérité sur l'erreur, du bien sur le mal; et cette promesse sera accomplie dans toute son étendue à la fin des temps.

« pas le bien et le mal, de ce que nous n'avons pas la véritable conduite « qui doit gouverner notre vie. »

Donoso Cortès, nous l'avons déjà fait remarquer, ne s'occupe dans son livre ni de ces vérités premières, abstraites, vagues et générales, dont Bossuet nous dit, après saint Thomas, que l'homme est incapable de les haïr et sur lesquelles il n'y a pas de contestation, parce qu'elles ne choquent aucun intérêt ni aucune passion. Il ne s'occupe pas davantage de ces autres vérités qui sont l'objet des sciences humaines, et tout ce qu'il dit de l'ignorance de la raison dans l'homme déchu, de son impuissance à embrasser la vérité, de la haine qu'elle lui porte, etc., tout cela s'applique uniquement à la vérité en « ce qui nous est propre, » et par laquelle seule nous pouvons avoir « la véritable conduite qui doit gouverner notre vie.» Dans cet ordre-là même, il ne dit pas que nous ne puissions pas connaître telle ou telle vérité particulière; il dit seulement que, sans la grâce, sans la révélation, sans l'Église, nous ne pouvons pas, dans l'état où le péché nous a mis, avoir la vérité, ou, comme il s'exprime, *la vérité religieuse*, *la vérité domestique*, *la vérité politique*, *la vérité sociale*, c'est-à-dire l'ensemble des croyances et des lois qui nous sont nécessaires pour gouverner notre vie individuelle, notre vie domestique ou de famille, notre vie politique et sociale, dans l'état présent de l'humanité, état qui n'est pas du tout celui de pure nature, puisqu'il a plu à Dieu de nous appeler à la vie surnaturelle et de nous imposer ainsi des nécessités et des devoirs auxquels nous ne pouvons satisfaire par nos propres forces. Cette observation suffit pour montrer tout ce qu'il y a d'injustice dans les accusations de M. l'abbé Gaduel. Donnons encore quelques passages de Bossuet, qui n'était, je crois, ni *traditionaliste*, ni *pseudo-traditionaliste;* on verra que Donoso Cortès n'a jamais rien dit de plus fort; ils sont tirés du même sermon *sur la loi de Dieu* que nous citions tout à l'heure.

« Je suis né dans une profonde ignorance; j'ai été comme exposé en « ce monde, sans savoir ce qu'il y faut faire, et ce que je puis en « apprendre est mêlé de tant de sortes d'erreurs, que mon âme demeu- « rerait suspendue dans une incertitude continuelle, si elle n'avait que ses « propres lumières; et, nonobstant cette incertitude, je suis engagé à un « long et périlleux voyage : c'est le voyage de cette vie, dont presque

« Mon Père agit jusqu'à présent, et moi j'agis avec « mon Père[1]... Ainsi le Fils vivifie qui il lui plaît[2]... Il « vous est utile que je m'en aille, car, si je ne m'en « vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais, si « je m'en vais, je vous l'enverrai[3]. »

Les langues de tous les docteurs, les plumes de tous

« toutes les routes me sont inconnues, où il faut nécessairement que je « marche par mille sentiers détournés, environnés de toute part de préci- « pices fameux par la chute de tant de personnes. Aveugle que je suis, « que ferai je, si quelque bonne fortune ne me fait trouver un guide fidèle « qui régisse mes pas errants et conduise mon âme mal assurée? C'est « la première chose qui m'est nécessaire.....

« Tu me cries de loin, ô philosophie! que j'ai à marcher en ce monde « dans un chemin glissant et plein de périls : je l'avoue, je le reconnais, je « le sens même par expérience. Tu me présentes la main pour me soute- « nir et pour me conduire, mais je veux savoir auparavant si ta conduite « est bien assurée : *si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont « tous deux dans le précipice.* Et comment puis-je me fier à toi, ô « pauvre philosophie?..... Que l'on me mette au milieu d'une assemblée « de philosophes un homme ignorant de ce qu'il aurait à faire en ce « monde; qu'on ramasse, s'il se peut, en un même lieu, tous ceux qui « ont jamais eu la réputation de sagesse; quand est-ce que ce pauvre « homme se résoudra, s'il attend que de leurs conférences il en résulte « enfin quelque conclusion arrêtée? Plutôt on verra le froid et le chaud « cesser de se faire la guerre, que les philosophes convenir entre eux de « la vérité de leurs dogmes. *Nobis invicem videmur insanire :* nous nous « semblons insensés les uns aux autres, disait autrefois saint Jérôme. Non, « je ne le puis, chrétiens, je ne puis jamais me fier à la seule raison hu- « maine; elle est si variable et si chancelante, elle est tant de fois tombée « dans l'erreur, que c'est se commettre à un péril manifeste, que de n'a- « voir point d'autre guide qu'elle. »

[1] Pater meus usque modo operatur et ego operor. (Joann., v, 17.)

[2] Sicut enim pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. (*Ibid.*, 21.)

[3] Expedit vobis ut ego vadam : si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos : si autem abiero, mittam eum ad vos. (Joann., xvi, 7.)

les savants, ne suffiraient pas pour expliquer tout ce que ces paroles renferment. Elles proclament la souveraine vertu de la grâce et l'action surnaturelle, invisible, permanente, de l'Esprit-Saint; elles révèlent le surnaturalisme catholique dans son infinie fécondité et avec toutes ses merveilles inénarrables; par-dessus tout, elles expliquent le triomphe de la croix, qui est le plus grand et le plus inconcevable de tous les prodiges.

En effet, le christianisme, humainement parlant, devait succomber, et succomber nécessairement. Il devait succomber, d'abord parce qu'il était la vérité, et, en second lieu, parce que d'irrécusables témoignages, des miracles éclatants, des preuves irréfragables, démontraient qu'il est la vérité. Toutes les fois que l'une ou l'autre de ces choses lui a été montrée séparément, le genre humain, révolté, a protesté; il n'était pas probable, on ne pouvait pas croire, on ne pouvait pas même imaginer, qu'il cesserait de protester et de se révolter, parce que, au lieu de ne lui en présenter qu'une, on les lui offrait toutes ensemble. De fait, il éclata aussitôt en murmures, en blasphèmes, en protestations, en révoltes [1].

[1] Ce passage révolte M. l'abbé Gaduel, et cependant il est obligé de reconnaître « que la doctrine la plus vraie et la plus sainte, les miracles les « plus évidents, les prophéties les plus certaines et les mieux accomplies, « n'auraient pas suffi pour convertir le monde, si le secours de la grâce « intérieure ne s'y était joint. » Donc, *humainement parlant*, c'est-à-dire abstraction faite de la grâce, la conversion du monde était impossible et *le christianisme devait succomber nécessairement*. Et pourtant, ni

Mais le Juste monta sur la croix par amour; il versa son sang par amour; il donna sa vie par amour; et cet amour infini, ce précieux sang, méritèrent au monde la venue de l'Esprit-Saint. Alors tout changea, parce que la raison fut vaincue par la foi et la nature par la grâce.

Combien Dieu est admirable dans ses œuvres, merveilleux dans ses desseins, sublime dans ses pensées! L'homme et la vérité marchaient séparés : l'orgueil indomptable des fils d'Adam ne pouvait souffrir l'évidence impérieuse de la fille du ciel. Qu'a fait Dieu dans sa bonté? Il a adouci l'éclatante évidence de la vérité en la plaçant au sein de nuées transparentes, et il a envoyé la foi à l'homme en lui disant : Je partagerai l'empire avec toi. Je te dirai ce que tu dois croire, et je te donnerai la force pour le croire, mais je n'appesantirai pas le joug de l'évidence sur ta volonté souveraine. Je te donne la main pour te sauver, mais je te laisse le droit de te perdre. Travaille avec moi à ton salut, ou, si tu veux ta perte, demeure seul. Je ne t'ôterai pas ce que je t'ai donné; et, le jour où ma main te tira du néant, je te donnai le libre arbitre.

Tel est le pacte que Dieu fit avec l'homme, et ce

les prophéties n'auraient perdu leur certitude, ni les miracles leur évidence, ni la doctrine sa vérité. La vérité de la doctrine, l'évidence des miracles, la certitude des prophéties, n'auraient donc fait, dans cette hypothèse, que rendre les hommes plus coupables et que redoubler la haine que le péché a mise dans leur cœur pour la vérité, ainsi que l'explique Bossuet, d'après saint Paul et saint Augustin, dans les divers passages cités aux notes précédentes.

pacte, par l'action de la grâce divine, l'homme l'accepta librement. De la sorte, l'obscurité dogmatique du catholicisme préserva d'un naufrage certain son évidence historique. Plus en harmonie que l'évidence avec l'intelligence de l'homme, la foi sauva la raison humaine. Pour être acceptée par l'homme, qu'émeut et révolte la tyrannie de l'évidence, il fallait que la vérité lui fût proposée par la foi.

Le même esprit qui propose ce que nous devons croire et qui nous donne la force pour le croire propose ce que nous devons faire, nous inspire le désir de le faire et agit avec nous pour que nous puissions l'accomplir. La misère de l'homme est si grande, son abjection si profonde, son ignorance si absolue, son impuissance si radicale, que, livré à lui-même, il ne peut ni former un bon propos, ni arrêter une résolution, ni concevoir un désir dans l'ordre des choses qui sont agréables à Dieu et qui peuvent servir au salut de son âme. Mais, d'autre part, sa dignité est si élevée, sa nature si noble, son origine si excellente, sa fin si glorieuse, que Dieu lui-même pense par sa pensée, voit par ses yeux, marche par ses pieds et agit par ses mains. C'est lui, c'est Dieu, qui le soulève pour qu'il se meuve; qui le retient pour qu'il évite l'obstacle; qui commande à ses anges de l'assister pour qu'il ne tombe pas; et si, malgré tout, il vient à tomber, c'est lui encore qui le relève et qui, après l'avoir remis sur pied, lui donne et le désir de persévérer et la persévérance. C'est pourquoi saint Augustin a dit : « Notre foi est que personne

« n'arrive véritablement au salut, si Dieu d'abord ne « l'a appelé, et que, même après avoir été appelé, « personne ne fait ce qui est nécessaire pour obtenir « le salut, si Dieu ne l'aide. » Le Sauveur lui-même a fait entendre ces paroles : *Demeurez en moi, et je demeurerai en vous; de même que la branche ne peut d'elle-même porter des fruits si elle ne demeure attachée au cep, ainsi de vous si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous êtes les branches; celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruit : parce que sans moi vous ne pouvez rien faire* [1]. Et l'Apôtre ajoute : *C'est par le Christ que nous avons notre espérance en Dieu. Nous ne pouvons par nous-mêmes penser quelque chose comme de nous-mêmes, mais tout ce que nous pouvons nous vient de Dieu* [2]. Le saint homme Job confessait cette même impuissance radicale de l'homme dans l'affaire de son salut lorsqu'il disait : *Qui peut rendre pur ce qui a été tiré d'une masse corrompue, si ce n'est vous, Seigneur* [3]? Moïse la proclame également par ces paroles : *Nul ne peut par lui-même être innocent devant vous* [4]. C'est

[1] Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite : sic nec vos nisi in me manseritis. Ego sum vitis : vos palmites : qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum : quia sine me, nihil potestis facere. (Joann., xv, 4 et 5.)

[2] Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est. (II *ad Cor.*, iii, 4 et 5.)

[3] Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? non ne tu qui solus es? (Job, xiv, 4.)

[4] Nullus apud te per se innocens est. (*Exod.*, xxxiv, 7.)

donc l'enseignement des livres saints que résume saint Augustin dans le texte que nous venons de citer et dans celui-ci de l'inimitable livre des *Confessions* : « Seigneur, accordez-moi la grâce, pour que je puisse « faire ce que vous commandez, et commandez-moi ce « que vous jugez le meilleur. » Ainsi, de même que Dieu me révèle ce que je dois croire et me donne la force qui me manque pour le croire, de même il me commande ce que je dois faire et me donne la force qui me manque pour le faire.

Quelle intelligence pourrait concevoir, quelle langue pourrait exprimer, quelle plume pourrait décrire la manière dont Dieu opère dans l'homme ces souverains prodiges, et comment il le conduit dans la voie du salut d'une main à la fois miséricordieuse et juste, douce et puissante? Qui marquera les limites de cet empire spirituel entre la volonté divine et le libre arbitre de l'homme? Qui dira comment ils concourent sans se confondre et sans se nuire? Je ne sais qu'une chose, Seigneur, c'est que, pauvre et petit comme je suis, grand et puissant comme vous êtes, vous me respectez autant que vous m'aimez, et que vous m'aimez autant que vous me respectez; je sais que vous ne m'abandonnerez pas à moi-même, parce que par moi-même je ne puis rien, sinon vous oublier et me perdre; je sais qu'en me tendant la main qui me sauvera vous me la tendrez si douce, si caressante, qu'elle m'aura sauvé avant que j'en aie senti l'atteinte, car vous êtes par la douceur comme le souffle du vent léger, par la force comme le vent impétueux;

emporté par vous comme par l'aquilon, c'est librement cependant que je vais à vous, comme aidé par la plus douce brise. Vous me faites avancer comme par une puissante impulsion, mais cette impulsion, vous ne la donnez qu'en me sollicitant. C'est bien moi qui me meus, et c'est bien vous qui faites le mouvement en moi. Vous venez à ma porte et vous m'appelez avec douceur; et, si je ne réponds pas, vous attendez et vous m'appelez de nouveau. Je sais que je puis ne pas vous répondre et me perdre; je sais que je puis vous répondre et me sauver ; mais je sais que je ne pourrais vous répondre si vous ne m'appeliez pas, et que, lorsque je réponds, je réponds ce que vous me dites : l'appel est de vous seul, et la réponse de vous encore et de moi. Je sais que je ne puis sans vous faire le bien, que c'est par vous que je le fais, et qu'en le faisant je mérite; mais je ne mérite que parce que vous m'aidez à mériter, comme je n'ai pu faire le bien que par votre aide. Je sais en un mot que, lorsque vous me récompensez parce que je mérite, et lorsque je mérite parce que je fais le bien, vous me faites trois grâces : la grâce de la récompense que vous m'accordez, la grâce du mérite qui me vaut cette récompense, et la grâce de faire par votre aide le bien par lequel ce mérite m'est acquis. Je sais que Vous êtes comme la mère et moi comme le petit enfant que sa mère excite à marcher : elle lui donne la main pour qu'il puisse suivre ce désir de marcher qu'elle lui a inspiré, et elle le récompense par un tendre baiser parce qu'il a bien voulu marcher et qu'il l'a fait

à l'aide de sa main. Je sais que si j'écris, c'est que vous m'avez inspiré le désir d'écrire, et que je n'écris rien que parce que vous me l'avez appris ou parce que vous permettez que je l'écrive. Je sais que quiconque se figure pouvoir sans vous faire le moindre mouvement ne vous connaît point et n'est pas chrétien.

Je demande pardon à mes lecteurs d'avoir osé entrer, moi profane et simple laïque, dans les questions périlleuses et difficiles de la grâce; mais on voudra bien reconnaître, pour peu qu'on y réfléchisse, que je ne pouvais éviter de les effleurer en traitant le grave sujet qui fait l'objet de ces derniers chapitres. Nous nous étions demandé quelle est l'explication vraie et légitime du prodige toujours ancien et toujours nouveau de l'action puissante que le christianisme a exercée et exerce dans le monde, afin d'avoir par elle l'explication du mystère non moins étonnant et non moins prodigieux de la puissance de transformation qu'il manifeste à l'égard des sociétés humaines. Cette recherche nous a conduit à reconnaître que le prodige de sa propagation et de son triomphe ne s'explique suffisamment, ni par les témoignages historiques qu'on pourrait invoquer en sa faveur, ni par les prophéties qui l'avaient annoncé, ni par la sainteté de sa doctrine. Dans l'état où l'homme était réduit par suite de la prévarication et de la chute, ces témoignages, ces prophéties, cette sainteté de la doctrine, semblaient plus propres à éloigner les peuples du christianisme qu'à le porter vainqueur et triomphant jusqu'aux extrémités de la terre.

De même pour les miracles : considérés en eux-mêmes, les miracles sont des œuvres surnaturelles, rien n'est plus certain ; mais, considérés comme preuves extérieures, ils prennent le caractère des preuves naturelles soumises aux mêmes conditions que les autres témoignages humains. De tout cela nous avons conclu que le christianisme est un fait surnaturel, puisqu'il s'est propagé et a triomphé, quoiqu'il portât en lui-même tout ce qui aurait dû empêcher sa propagation et son triomphe. Or, si le christianisme est un fait surnaturel, on ne peut l'expliquer d'une manière satisfaisante si on n'a recours à une cause qui, étant surnaturelle par son essence, agisse au dehors d'une manière conforme à cette essence, c'est-à-dire surnaturellement. La cause surnaturelle en elle-même et surnaturelle en son action, c'est la grâce ; la grâce seule résout donc la question posée.

La grâce nous fut méritée par le Seigneur, lorsqu'il subit sur la croix une mort ignominieuse, et les apôtres la reçurent lorsque descendit sur eux l'auteur de toute grâce et de toute sanctification, le Saint-Esprit. C'est le Saint-Esprit qui répand en nous la grâce que nous a méritée la mort du Fils par la miséricorde du Père, et, comme la création du monde, l'œuvre ineffable de notre rédemption est l'œuvre des trois personnes divines.

Ceci peut faire comprendre deux choses, autrement inexplicables, que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait lui-même, en diverses occasions, annoncées à ses apôtres :

la première comment il se fit que les apôtres opérèrent de plus grands miracles que leur divin Maître ; la seconde comment il arriva que les miracles des apôtres eurent de plus grands résultats immédiats que les miracles du Sauveur. La rédemption universelle du genre humain dans toute la prolongation des siècles, depuis les temps adamiques jusqu'aux derniers temps, devait être le prix du sacrifice sanglant de la croix, et, jusqu'à la consommation de ce sacrifice, des portes de diamant devaient fermer aux malheureux fils d'Adam les demeures divines. Lorsque les temps furent venus, l'Esprit de Dieu descendit sur les apôtres comme un vent impétueux, sous la forme de langues de feu ; et alors, soudainement et sans transition, toutes choses furent complétement transformées par la vertu souveraine d'une action surnaturelle et divine. Ce changement se fit dans les apôtres : ils ne voyaient point, la lumière leur fut donnée ; ils ne comprenaient point, ils eurent l'intelligence ; ils étaient ignorants, ils se trouvèrent remplis de science et de sagesse ; leurs discours étaient vulgaires, leur bouche fit entendre des paroles divines ; la malédiction de Babel prit fin : chaque peuple avait son langage ; les apôtres parlèrent toutes les langues, et chacun de leurs auditeurs les entendait dans la sienne ; ils étaient pusillanimes, rien ne put arrêter leurs saintes audaces ; ils étaient lâches, ils furent les plus fermes, les plus courageux des hommes ; ils étaient lents à agir, ils montrèrent une activité surhumaine ; ils avaient abandonné leur maître pour la chair et le

monde, pour leur maître ils abandonnèrent le monde et la chair; ils avaient repoussé la croix pour garder la vie, ils donnèrent leur vie pour la croix; ils moururent dans leurs membres et dans leur corps pour avoir la vie de l'esprit, pour se transformer en Dieu; ils cessèrent d'être hommes pour vivre de la vie angélique; ils ne vécurent plus de la vie humaine. Le Saint-Esprit avait transformé les apôtres, les apôtres transformèrent le monde : en vérité ce ne fut pas leur œuvre, mais l'œuvre de l'esprit invincible qui était en eux. Le monde avait vu Dieu, et il ne l'avait pas connu ; maintenant Dieu n'est plus présent et visible sur la terre, et le monde le connaît; Dieu était au milieu des hommes, il leur parlait, et les hommes ne l'écoutaient pas; maintenant il ne leur parle plus lui-même, et ils croient à sa parole; ils avaient le spectacle de ses miracles, et c'était en vain; maintenant il est allé à son père, et ses miracles sont la foi du monde; le monde a crucifié Jésus, il adore Celui qu'il a crucifié; il s'était fait des dieux et les adorait, il brûle ces idoles; il se riait des preuves qui établissent le fait de la révélation divine, ces mêmes preuves sont pour lui victorieuses et irréfutables; le Christ et sa doctrine lui inspiraient une haine profonde, sa haine est devenue un immense amour.

Celui qui n'a pas l'idée de la grâce n'a pas l'idée du christianisme; de même, celui qui n'a pas l'idée de la providence de Dieu est dans l'ignorance la plus complète de toutes choses. La Providence, prise dans son

acception la plus générale, est le soin que le Créateur a de toutes les créatures. Les choses ont reçu l'existence parce que Dieu les a créées; mais elles ne la gardent, elles ne subsistent que parce que Dieu leur conserve l'être par une action continue qui est véritablement une création incessante. Avant qu'elles fussent, les créatures n'avaient pas en elles-mêmes leur raison d'être; depuis qu'elles sont, ells ne peuvent pas davantage avoir en elles-mêmes leur raison de subsister. Dieu seul est la vie et la raison de la vie, l'être et la raison de l'être, le subsister et la raison du subsister. Rien n'est, rien ne vit, rien ne subsiste par sa propre vertu. Hors de Dieu, ces attributs suprêmes ne sont nulle part ni en aucune chose. Dieu n'est pas comme un peintre qui, son tableau fait, s'en va, l'abandonne et l'oublie; et les choses que Dieu a créées ne subsistent pas comme les figures tracées par la main de l'artiste, qui n'ont plus besoin de cette main pour durer. Dieu a fait les créatures d'une manière plus souveraine, et les créatures dépendent de Dieu d'une manière plus substantielle et plus excellente. Les choses de l'ordre naturel, celles de l'ordre surnaturel et celles qui, parce qu'elles sortent de l'ordre ordinaire, naturel ou surnaturel, s'appellent et sont miraculeuses, sans perdre les différences qui les distinguent, sous les lois différentes qui les régissent, ont ceci de commun qu'elles sont toutes sous la dépendance absolue de la volonté divine. On n'affirme pas tout ce qu'il y a à affirmer des fontaines ou des arbres, lorsqu'on dit que les fontaines coulent, que les

arbres portent des fruits, parce que leur nature est de couler, de porter des fruits. La nature d'une chose ne lui donne pas une vertu propre et indépendante de la volonté de son créateur, mais seulement une manière d'être déterminée, qui à tous les moments de son existence la laisse ou plutôt la tient sous la main du seul et souverain Auteur, du divin Architecte. Il faut donc dire : Les fontaines coulent, les arbres produisent des fruits, parce que Dieu, par un commandement actuel, le leur commande ; et ce commandement, Dieu le leur fait parce que, aujourd'hui comme au jour de la création, Dieu voit qu'il est bon que les eaux s'épanchent des sources, que les fruits soient donnés par les arbres. Et cela nous montre quelle est l'erreur de ceux qui cherchent l'explication dernière des événements ou dans les causes secondes, qui sont toutes sous la dépendance générale et immédiate de Dieu, ou dans le hasard, qui n'est d'aucune manière. Seul Dieu est le créateur de tout ce qui existe, le conservateur de tout ce qui subsiste ; l'auteur de tout ce qui arrive [1], comme on le voit par ces paroles : *Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et la richesse, viennent de Dieu* [2]. C'est pourquoi saint Basile nous dit que « toute « la philosophie chrétienne se réduit à ce point : attri-

[1] Cette expression doit être entendue dans le sens théologique, surtout en ce qui touche le mal dont Dieu n'est pas proprement l'auteur, si ce n'est en tant qu'il le permet dans ses créatures intelligentes et libres. (*Note de la traduction italienne.*)

[2] Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt. (*Ecclesiast.*, XI, 14.)

« buer tout à Dieu. » Et cela est conforme à ce que nous enseigne le Sauveur, lorsqu'il nous dit : *Deux passereaux ne se vendent qu'un sou, et pas un seul de ces oiseaux ne tombe sur la terre sans votre Père. Tous les cheveux de votre tête sont comptés*[1].

[1] Nonne duo passeres asse væneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? — Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. (Matth., x, 29 et 30.)

M. l'abbé Gaduel fait, sur le passage qui précède ce texte, les réflexions que voici (*Ami de la Religion*, n° du 4 janvier 1853):

« Si je disais que M. Donoso Cortès est ici rigoureusement fataliste, qu'il « méconnaît, qu'il nie absolument l'immense part de la liberté de l'homme « dans les événements humains; qu'il élimine du tissu de l'histoire l'ac- « tion réelle et puissante, quoique toujours subordonnée, des causes se- « condes, et qu'il fait Dieu auteur du péché, je croirais le calomnier, ca- « lomnier sa foi, sa pensée et même l'ensemble de son livre; car je « trouve, et je suis heureux de le constater, en d'autres endroits, des « passages qui contredisent celui-ci. Mais je ne calomnierai pas l'hono- « rable M. Donoso Cortès, si je me borne à affirmer que les lignes que « je viens de citer *expriment* le fatalisme le plus cru, et, en faisant Dieu « *auteur de tout ce qui arrive*, le font, par une conséquence inévitable, « auteur du péché....

« Non, ceux-là ne sont pas *dans l'erreur* qui *cherchent l'explication* « au moins partielle *des événements dans les causes secondes*. L'auteur « du Livre de la Sagesse aurait donc été dans l'erreur, lorsqu'il disait : « *Invidiâ Diaboli mors intravit in mundum*, et saint Paul, quand il « écrivait : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti* « *sunt multi.* Si les causes libres ne devaient nullement entrer en ligne « de compte dans *l'explication des événements*, où seraient alors l'ac- « tion et la liberté de ces causes?

« Il est souverainement faux surtout que Dieu soit *l'auteur de tout ce* « *qui arrive*. Dieu ne fait pas ce qu'il ne veut pas, et il ne veut ni ne « peut vouloir le péché : *Non Deus volens iniquitatem tu es* Faire Dieu « *l'auteur de tout ce qui arrive*, ce peut être la sombre théologie de « Luther et de Calvin, ce n'est pas la théologie catholique.....

« Quant aux paroles de l'Ecclésiastique et de saint Basile, si mal à « propos citées par l'auteur de l'*Essai*, il est inutile de faire remarquer que

En considérant les choses de cette hauteur, on voit clairement que le naturel dépend de Dieu, de la même manière que le surnaturel et le miraculeux. Le miracu-

« le mot *mala*, dans l'écrivain sacré, ne doit s'entendre que du mal phy-
« sique, comme le seul contexte le fait voir, et que l'évêque de Césarée.
« lorsqu'il *attribue tout à Dieu*, n'envisage Dieu, en ce qui touche le
« mal moral, que comme cause purement permissive. Or Dieu n'est pas
« *l'auteur* de ce qu'il ne fait que permettre, en s'abstenant d'interposer
« son absolue puissance pour l'empêcher. »

L'*Armonia* de Turin, dans un article reproduit par l'*Univers* du 21 février 1853, répondait en ces termes à cette critique : « A cet endroit,
« Donoso Cortès s'attache à démontrer, dans une longue suite de pages, que
« *les choses de l'ordre naturel, celles de l'ordre surnaturel, et celles*
« *qui, sortant de l'ordre commun, naturel ou surnaturel, sont dites*
« *et sont miraculeuses, ont, sans cesser d'être différentes entre elles,*
« *puisqu'elles sont gouvernées et régies par des lois différentes, ce ca-*
« *ractère commun qu'elles sont sous la dépendance absolue de la vo-*
« *lonté divine*. Et cela, pour faire voir que les miracles, loin d'être ab-
« surdes pour Dieu, lui sont choses égales et communes comme tous les
« autres actes de la Providence. Par exemple, que les fontaines coulent,
« que les arbres portent des fruits, etc., ce sont là des faits qui attestent
« la souveraine puissance de Dieu, tout aussi bien que la résurrection de
« Lazare, etc. Dans tout ce passage, il n'y a pas même un mot qui se rap-
« porte au *mal moral*. D'ailleurs, l'écrivain parle dans le sens de l'Ec-
« clésiastique et de saint Matthieu, qui certainement ne sont pas suspects.
« Ainsi ces paroles qui *expriment le fatalisme le plus cru* et qui font
« *Dieu auteur du péché* sous la plume du censeur sont une vérité très-
« simple sous la plume de l'auteur. »

Complétons cette réponse de l'*Armonia*. Il est évident, par le contexte, que Donoso Cortès parle en ce lieu de la cause première à laquelle toutes les causes secondes sont soumises. Le texte espagnol, que M. l'abbé Gaduel aurait pu consulter, porte : *Por donde se ve cuán errados andan los que van á buscar la* ULTIMA *explicacion de los sucesos, ya en las causas segundas, que existen todas bajo la dependencia general e immediata de Dios, ya en la fortuna*, etc. Devant ces mots : *l'explication dernière*, que devient la critique de M. l'abbé Gaduel, lorsqu'il nous dit : *Non, ceux-là ne sont pas dans l'erreur qui cherchent l'explication*, AU MOINS PARTIELLE, *des événements dans les causes secondes?* L'omission

leux, le surnaturel et le naturel sont des phénomènes substantiellement identiques, à raison de leur origine, qui est la volonté de Dieu, volonté actuelle en eux tous

du mot *dernière* dans la traduction qu'il avait sous les yeux l'excuse-t-elle de s'être mépris sur le sens de la phrase où l'existence des *causes secondes*, et par conséquent leur action, est affirmée en toutes lettres, car comment existeront-elles, si elles sont sans action, c'est-à-dire si elles ne sont pas causes? Donoso Cortès ajoute que ces causes sont toutes sous la dépendance de Dieu : *existen todas bajo la dependencia de Dios;* est-ce là ce qui peut fournir à M. Gaduel un prétexte pour prétendre que, d'après l'auteur de l'*Essai*, *les causes libres ne doivent nullement entrer en ligne de compte dans l'explication des événements?*

Quant à ces expressions : *Dieu est l'auteur de tout ce qui arrive*, ou, pour mieux rendre le sens qu'implique le terme espagnol, *l'auteur de tout ce qui se succède* (*el autor de todo lo que sucede, de los sucesos*), *font-elles, par une conséquence inévitable, Dieu auteur du péché?* Ce sens abominable est exclu par l'ensemble du livre, comme M. l'abbé Gaduel est contraint de l'avouer. Il est exclu, de plus, par tout ce qui précède et tout ce qui suit le passage en question, comme le fait voir l'*Armonia;* mais il me semble, en outre, qu'il ne se trouve nullement exprimé par ces paroles prises isolément et en elles-mêmes. Lorsque je parle des *événements*, de *ce qui arrive*, est-ce que ceux qui m'entendent peuvent croire que je veux parler des actes particuliers, bons ou mauvais, des individus qui ont été plus ou moins mêlés aux événements? Si je reconnais, par exemple, dans la Révolution française l'action de la Providence, si je l'appelle un châtiment divin, ira-t-on en conclure que je fais Dieu auteur de tous les crimes commis pendant cette révolution? Est-ce que Dieu ne dispose pas toutes choses, même celles qu'il ne fait que permettre et souffrir, pour les fins voulues par son infinie sagesse? Est-ce que les pécheurs sont soustraits à son empire? Est-ce qu'il ne fait pas servir le péché même à l'accomplissement des desseins éternels? Le péché reste à l'homme, sans doute; mais les combinaisons infinies des actions humaines justes ou coupables, *les événements* qui en résultent, *ce qui arrive*, en un mot, ne dépend-il pas de la disposition divine, et ne serait-il pas aussi impie qu'absurde de prétendre en trouver ailleurs *l'explication dernière?*

« La providence de Dieu, dit saint Thomas, n'est que l'ordre établi dans « les choses pour qu'elles atteignent la fin qui leur est assignée; c'est « pourquoi il est nécessaire que toutes choses, en tant qu'elles participent

et en tous éternelle. Dieu veut éternellement et actuellement la résurrection de Lazare, comme il veut éternellement et actuellement que les arbres portent des

« à l'être, soient assujetties à la providence divine. Dieu les connaît « toutes, universelles et particulières, et la connaissance qu'il en a est « aux choses ce qu'est aux œuvres d'un art la connaissance de cet art. « C'est pourquoi elles sont toutes nécessairement soumises à l'ordre qu'il « a établi, comme toutes les œuvres d'un art aux règles de cet art. Il « n'en est pas de la cause universelle comme de la cause particulière : « si quelque chose peut échapper à l'ordre qui suit de celle-ci, rien n'é- « chappe à l'ordre établi par la cause universelle. Rien ne peut être « soustrait à l'ordre d'une cause que par l'action d'une autre cause; « or toutes les causes particulières sont sous la loi de la cause univer- « selle; il est donc impossible que quoi que ce soit s'écarte de l'ordre « qu'elle impose.....

« Il n'en est pas de l'ordonnateur universel comme de celui dont les « soins se restreignent à un détail particulier : ce dernier s'attache à exclure « tout défaut de l'œuvre dont il a la charge, tandis que l'ordonnateur uni- « versel souffre dans les détails, les défauts qui doivent rendre plus par- « faite la beauté de l'ensemble. Or Dieu est l'ordonnateur universel de « toutes choses.....

« Cette parole de l'Écriture : *Dieu a laissé l'homme à lui-même,* « n'exclut pas l'homme de l'empire de la Providence; elle montre seulement « que Dieu ne l'a pas soumis, comme les choses de la nature, à une force « produisant nécessairement son effet. Les choses de la nature n'ont pas « en elles-mêmes le mobile de leur action, et ne vont à leur fin que « comme poussées par une main étrangère, tandis que les créatures rai- « sonnables agissent en vertu du libre arbitre avec délibération et par « choix. C'est pourquoi le texte sacré porte : *Il a laissé l'homme dans la* « *main de son conseil.* Mais, puisque l'acte même du libre arbitre re- « monte à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire que les choses qui « procèdent du libre arbitre soient soumises à la providence divine, car la « providence de l'homme est contenue sous la providence de Dieu, comme « la cause particulière sous la cause universelle. (I, q. XXII, 2.)

« Dieu est la cause première et universelle, non pas seulement de tel ou « tel ordre de choses, mais de tout ce qui est. Il est donc impossible que « quelque chose arrive en dehors de l'ordre du gouvernement divin. Si « quelque chose, par certain côté, semble sortir de l'ordre de la divine

fruits. Et, dans les arbres, la vertu de porter des fruits n'est pas moins dépendante de la volonté divine que n'en était dépendante la vertu de la mort retenant

« providence considéré par rapport à quelque cause particulière, cette « chose doit nécessairement rentrer d'autre part et retomber dans l'ordre « divin par l'action d'une autre cause. A l'objection (que si rien n'arrivait « que selon l'ordre de la divine providence il n'y aurait point de mal), on « répond qu'il n'y a rien dans le monde qui soit totalement mal ; car le « mal a toujours un fondement dans le bien. Une chose est dite mauvaise « parce qu'elle sort de l'ordre d'un bien particulier ; si elle sortait entiè- « rement de l'ordre du gouvernement divin, elle serait par là même un « pur néant. (*Ibid*, q. CIII, 7.

« Toutes choses, que leur action soit naturelle ou volontaire, arrivent « en définitive, comme de leur propre mouvement, à la fin pour laquelle « elles sont ordonnées; et c'est pourquoi il est dit que Dieu dispose toutes « choses avec douceur. » (*Ibid*,, *ibid*., 8.)

Saint Thomas dit encore : « Tous les maux que Dieu fait ou qu'il per- « met sont coordonnés par rapport à quelque bien ; ce n'est pas toujours « le bien de celui qui subit le mal, mais quelquefois celui d'un autre, ou « encore le bien général. C'est ainsi que Dieu dispose de telle sorte les « crimes des tyrans qu'il en sort le bien des martyrs, et que des châti- « ments des damnés il tire la gloire de sa justice. » (1ª, 2æ, q. LXXIX, 4 ad 1.)

C'est de cette coordination souveraine de toutes choses, de ce gouvernement de la Providence, auquel rien ne peut être soustrait, que Donoso Cortès parle, lorsqu'il dit que *Dieu est l'auteur de tout ce qui arrive*, et qu'on ne peut trouver qu'en Dieu l'*explication dernière des événements*. Il a fallu véritablement à M. l'abbé Gaduel de singulières préoccupations pour trouver que parler ainsi c'était *faire Dieu auteur du péché*. Du reste, n'oublions pas que, dans l'acte du péché, il n'y a que le péché même qui ne soit pas de Dieu. Sur ce point, écoutons encore saint Thomas :

« L'acte du péché est être et il est acte : sous l'un et sous l'autre rap- « port, il vient de Dieu. Tout être, quel que soit son mode d'existence, « dérive nécessairement du premier être, et toute action a pour cause un « être existant en acte, car agir c'est être en acte. Or tout être en acte est « ramené à l'acte premier, c'est-à-dire à Dieu, cause qui est acte par son « essence. Il s'ensuit que Dieu est la cause de toute action en tant qu'elle

Lazare au tombeau. Ce n'est point dans leur essence que ces deux phénomènes diffèrent, puisqu'ils dépendent absolument l'un et l'autre de la souveraine volonté; la différence est dans le mode, la volonté divine ayant réglé elle-même qu'elle s'accomplirait en eux de deux manières diverses et en vertu de deux lois distinctes. L'une de ces deux manières s'appelle et elle est naturelle; l'autre s'appelle et elle est miraculeuse. Chez les hommes, les prodiges de tous les jours portent le nom de phénomènes naturels; les prodiges intermittents, le nom de miracles.

On comprend difficilement la folie de ceux qui refusent de reconnaître à Celui qui opère les prodiges quotidiens le pouvoir d'opérer les prodiges intermittents. N'est-ce pas nier à qui fait le plus la puissance de faire le moins? n'est-ce pas dire que celui qui agit toujours ne peut pas agir quelquefois? Vous qui niez la résurrection de Lazare parce que c'est une œuvre miraculeuse, pourquoi ne niez-vous pas d'autres prodiges

« est action. Qui dit péché dit être et acte avec un défaut. Ce défaut vient « de la cause créée, c'est-à-dire du libre arbitre, en tant qu'il s'écarte de « l'ordre du premier agent, c'est-à-dire de Dieu. C'est pourquoi ce dé- « faut ne peut être rapporté à Dieu comme à sa cause, mais il doit être « attribué au libre arbitre. Pour expliquer ceci par un exemple, un boi- « teux marche; la force motrice, qui est la cause de tous ses mouvements, « n'est pourtant pas la cause de sa claudication; il marche, c'est cette « force qui en est cause; il boite en marchant, la cause en est dans « la mauvaise conformation de ses jambes. De la même manière Dieu « est cause de l'acte du péché, mais il n'est pas cause du péché, « attendu qu'il n'est pas cause que l'acte soit avec un défaut. » (1a, 2æ, q. LXXIX, 2.)

(*Note des traducteurs.*)

plus grands? Pourquoi ne niez-vous pas ce soleil qui paraît à l'orient, ces cieux toujours étendus sur vos têtes, leur beauté resplendissante, leurs astres immortels? Pourquoi ne niez-vous pas ces mers mugissantes, l'effrayante harmonie de leurs orages et le sable doux et léger sur lequel viennent humblement expirer leurs mugissements et leurs tumultes formidables? Pourquoi ne niez-vous pas les campagnes pleines de fraîcheur, les bois remplis de silence, de majesté et d'ombres, les immenses cataractes avec leurs immenses tourbillons, et le cristal transparent des limpides fontaines? Vous ne niez pas, vous ne pouvez nier toutes ces grandes choses; par quelle inconséquence, par quelle folie vous figurez-vous qu'il est difficile, qu'il est impossible à Dieu, dont elles sont l'œuvre, de ressusciter un mort? Pour moi, je ne trouve incroyable qu'une seule parole, la parole de l'homme qui, prétendant avoir, de ses yeux, contemplé ce qui l'entoure, et de l'œil de l'âme, scruté ce qui se passe en lui-même, ose affirmer qu'il a trouvé quelque part en lui, ou hors de lui, quelque chose qui n'est pas un miracle.

Il suit de ce qui vient d'être dit que la distinction entre les choses naturelles et les choses surnaturelles d'une part, et d'autre part entre les phénomènes ordinaires, — soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel, — et les faits miraculeux, n'entraîne pas, ne peut pas entraîner je ne sais quelle rivalité, je ne sais quel antagonisme secret entre ce qui existe par la volonté de Dieu et ce qui existe par nature, comme si Dieu n'était

pas l'auteur, le conservateur et le gouverneur souverain de tout ce qui existe.

Toutes ces distinctions, poussées hors de leurs limites dogmatiques, ont abouti à ce que nous voyons : à la déification de la matière, à la négation absolue, radicale, de la Providence, de la grâce.

Renouant, pour conclure, le fil de ce discours, je dirai que la Providence est comme une grâce générale en vertu de laquelle Dieu maintient dans son être et gouverne selon son conseil tout ce qui existe, de même que la grâce est comme une providence spéciale par laquelle Dieu prend un soin particulier de l'homme. Le dogme de la Providence et celui de la grâce nous révèlent l'existence d'un monde surnaturel où résident substantiellement la raison et les causes de tout ce que nous voyons. Sans la lumière qui vient de là, tout est ténèbres ; sans l'explication qui est là, tout est inexplicable. Sans cette explication, sans cette lumière, tout est purement phénoménal, éphémère, contingent ; les choses ne sont plus que vaines apparences, vapeurs qui se dissipent, fantômes qui s'évanouissent, ombres insaisissables, songes rapides et trompeurs. Le surnaturel est au-dessus de nous, hors de nous, en nous-mêmes. Le surnaturel entoure le naturel et le pénètre par tous ses pores.

La connaissance du surnaturel est donc le fondement de toutes les sciences, et particulièrement des sciences politiques et des sciences morales. En vain prétendriez-vous expliquer l'homme sans la grâce, et la société sans

la Providence ; sans la Providence et sans la grâce, la société et l'homme sont pour le genre humain, nous croyons l'avoir démontré, une impénétrable énigme. On comprendra mieux encore l'importance et la portée de cette démonstration, lorsque, esquissant le triste et lamentable tableau de nos égarements et de nos erreurs, nous les verrons jaillir comme de leur propre source de la négation du surnaturalisme catholique. En attendant, le but que je me propose m'oblige à constater ici cette vérité, établie par tout ce qui précède : l'action surnaturelle et constante de Dieu sur la société et sur l'homme est le vaste et solide fondement sur lequel repose tout l'édifice de la doctrine catholique, si bien que, ce fondement enlevé, on verrait aussitôt crouler cet immense édifice où se meuvent à l'aise les générations humaines.

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE CATHOLIQUE A TRIOMPHÉ DE LA SOCIÉTÉ MALGRÉ LES MÊMES OBSTACLES ET PAR LES MÊMES MOYENS SURNATURELS QUI DONNÈRENT A NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST LA VICTOIRE SUR LE MONDE.

L'Église catholique, considérée comme institution religieuse, a exercé sur la société civile la même influence que le catholicisme, considéré comme doctrine, a exercée sur le monde, la même que Notre-Seigneur Jésus-Christ a exercée sur l'homme. Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa doctrine et son Église, ne sont en réalité que trois manifestations différentes d'une même chose, c'est-à-dire de l'action divine opérant surnaturellement et simultanément dans l'homme et dans toutes ses puissances, dans la société et dans toutes ses institutions. Notre-Seigneur Jésus-Christ, le catholicisme et l'Église catholique sont la même parole, la parole de Dieu retentissant perpétuellement aux oreilles de l'humanité.

Cette parole a eu à vaincre les mêmes obstacles et a triomphé par les mêmes moyens dans ses différentes

incarnations. Les prophètes d'Israël avaient annoncé la venue du Seigneur dans la plénitude des temps; ils avaient raconté sa vie, répandu d'ineffables lamentations sur ses douleurs ineffables, décrit ses travaux, compté une à une les gouttes qui devaient former l'océan de ses larmes; dit toutes les angoisses et toutes les ignominies de son supplice, dressé l'acte de sa passion et de sa mort; et pourtant, lorsque vint le Seigneur, Israël ne le connut pas, et il accomplit toutes les prophéties sans se souvenir de ses prophètes. La vie du Seigneur fut la sainteté même; sa bouche est la seule bouche humaine d'où soient sorties, en présence des hommes, ces paroles follement blasphématoires si elles n'eussent été ineffablement divines : *Qui de vous me convaincra de péché*[1]*?* Et, malgré ces paroles, que personne n'a prononcées avant lui, qu'après lui personne ne prononcera, le monde ne le connut point et l'abreuva d'outrages. Rien ne pouvait égaler la vérité et la beauté de sa doctrine, vérité et beauté si grandes, que tout était pénétré de leur parfum, que tout resplendissait de leur éclat. Chaque parole qui tombait de ses lèvres sacrées était une révélation surhumaine, chaque révélation une vérité sublime, chaque vérité une espérance ou une consolation; et cependant le peuple d'Israël mit un bandeau sur ses yeux pour ne pas voir la lumière; il ferma son cœur à ces consolations ineffables, à ces sublimes espérances. Le Seigneur fit des miracles

[1] Quis ex vobis arguet me de peccato. (Joann., VIII, 46.)

que jamais l'œil des hommes n'avait vus, que n'avait jamais entendus l'oreille des peuples; et, malgré ces miracles, les peuples et les hommes se détournèrent de lui avec horreur, comme s'il était infecté de la lèpre, comme s'il portait au front la marque de la malédiction divine. On vit même un de ses disciples, qu'il aimait avec amour, rester sourd au doux appel de sa tendresse et tomber des hauteurs de l'apostolat dans l'abîme de la trahison.

L'Église de Jésus-Christ s'est présentée au monde avec les grandes prophéties, les figures et les symboles qui l'annonçaient depuis le commencement des temps, et son divin fondateur, au moment où il ouvrait ses fondations impérissables, où il formait sur un type surhumain ses divines hiérarchies, voulut révéler lui-même l'histoire de son avenir. Le Sauveur dit à ses apôtres les tribulations de l'Église, les persécutions sans exemple qu'elle devait subir; il fit passer sous leurs yeux la longue et sanglante procession de ses confesseurs et ses martyrs; il leur montra les puissances du monde et de l'enfer s'unissant contre elle, en haine de lui, par des pactes horribles et de sacriléges alliances, et elle triomphant par sa grâce de toutes les puissances du monde et de l'enfer. Embrassant de sa vue souveraine toute la suite des temps, il annonça la fin de ce monde et l'immortalité de son Épouse, devenue la Jérusalem céleste, dont les murs sont en pierres précieuses, qu'inonde la pure lumière, qu'embaument les plus doux parfums et qui est toute

dans la gloire. Et ces prédictions du Sauveur s'accomplissent : le monde voit l'Église toujours persécutée, toujours triomphante; il peut compter et il compte ses victoires par le nombre de ses tribulations, et pourtant ses yeux ne s'ouvrent pas, et toujours il lui apporte, par des persécutions nouvelles, l'occasion de nouveaux triomphes, accomplissant ainsi dans son aveuglement ce qui a été prédit, tout en perdant jusqu'à la pensée et de la prophétie et du prophète.

L'Église est parfaite et sainte, comme son divin fondateur fut saint et parfait. Elle aussi et elle seule a pu prononcer en face du monde cette parole inouïe : « Qui me convaincra d'erreur? qui me convaincra de péché? » Et, malgré la vérité de cette parole, le monde, qui est dans l'impuissance d'en prouver la fausseté, ne s'occupe de l'Église que pour l'outrager.

La doctrine de l'Église est vraie et d'une beauté incomparable, parce qu'elle est la doctrine du maître de toute vérité, de l'auteur de tout ce qui est beau; et pourtant le monde n'écoute pas l'Église et la laisse pour se presser autour des chaires de l'erreur, pour prêter une oreille attentive à la vaine éloquence de sophistes impurs, de vils histrions.

L'Église a reçu de son divin fondateur le pouvoir de commander à la nature; elle fait des miracles et elle est elle-même un miracle perpétuel; le monde n'en tient compte; il la traite, elle et ses miracles, de vaine et honteuse superstition, et il la livre à la risée des hommes et des peuples. Ses propres enfants, qu'elle

aime d'un si grand amour, portent sur la joue de leur tendre mère une main sacrilége, abandonnent le saint foyer qui protégea leur enfance, et cherchent dans une nouvelle famille, à un nouveau foyer, je ne sais quels honteux plaisirs et quels amours impurs ; et voilà comment l'Église, que les hérésiarques méconnaissent, que le monde ne connaît pas, suit la voie douloureuse de la passion qui lui a été prédite.

Et, chose singulière et admirable, image parfaite de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Église est en butte aux persécutions du monde, non pas parce que le monde oublie les prodiges qu'elle opère, la sainteté qui est en elle, les vérités qu'elle enseigne, les témoignages invincibles qui attestent la divinité de sa mission, mais tout au contraire parce que le monde a en horreur ces témoignages, ces vérités, cette sainteté, ces miracles qui le condamnent. Supprimez-les par la pensée, et vous aurez tout à la fois supprimé d'un seul coup les tribulations, les larmes, les délaissements, toutes les souffrances de l'Église.

Le mystère de sa tribulation est dans les vérités qu'elle proclame ; le mystère de ses victoires est dans la force surnaturelle qui l'assiste : et ces deux choses réunies expliquent à la fois ses victoires et ses tribulations.

La force surnaturelle de la grâce se communique perpétuellement aux fidèles par le ministère des prêtres et par le canal des sacrements ; et c'est véritablement cette force surnaturelle, communiquée de la sorte aux fidèles, membres en même temps de la société ci-

vile et de l'Église, qui met entre les sociétés de l'antiquité et les sociétés catholiques, même en ne considérant les unes et les autres que sous le point de vue politique et social, un infranchissable abîme. Tout bien examiné, entre ces sociétés, toutes les différences viennent de ce que les hommes qui forment les dernières sont catholiques, tandis que les hommes qui formaient les premières étaient païens, c'est-à-dire de ce que dans les sociétés antiques les hommes s'abandonnaient généralement aux instincts et aux penchants de la nature déchue, tandis que, dans les sociétés catholiques, les hommes en général sont plus ou moins morts à leur propre nature et suivent plus ou moins l'impulsion surnaturelle et divine de la grâce. C'est là, et non ailleurs, qu'est la cause de la supériorité des institutions politiques et sociales, qui ont poussé comme d'elles-mêmes et spontanément dans les sociétés chrétiennes, sur les institutions des sociétés antiques : les institutions sont l'expression sociale des idées communes, les idées communes sont le résultat général des idées individuelles, les idées individuelles sont la forme intellectuelle de la manière d'être et de sentir de l'homme; or l'homme païen et l'homme catholique ne sont pas, ne sentent pas de la même manière : ils sont, dans leur manière d'être et de sentir, l'un le représentant de l'humanité prévaricatrice et déshéritée, l'autre le représentant de l'humanité rachetée. Les institutions anciennes et les institutions modernes ne sont donc l'expression de deux sociétés différentes que parce

qu'elles sont l'expression de deux humanités différentes, et c'est pourquoi, lorsque une société catholique prévarique et tombe, l'on voit bientôt ses idées, ses mœurs, ses institutions et la société tout entière tourner au paganisme.

Si vous faites abstraction de la force surnaturelle et invisible, dont l'action cachée et mystérieuse, aussi douce que puissante, a transformé lentement, progressivement, au sein du catholicisme, tout ce qui est visible et naturel, vous ne pouvez plus rien voir clairement, ni le naturel, ni le surnaturel, ni le visible, ni l'invisible ; il n'y a plus pour vous que ténèbres ; vous cherchez vainement dans des hypothèses manifestement fausses des explications qui n'expliquent rien et qui sont elles-mêmes inexplicables.

Il n'est pas de spectacle plus triste à contempler que celui qu'offre un homme remarquable par son esprit lorsqu'il tente l'entreprise impossible d'expliquer les choses visibles par les choses visibles, les choses naturelles par les choses naturelles : en cette qualité de visibles et de naturelles, ces choses ne diffèrent pas les unes des autres ; elles sont identiques sous ce rapport ; chercher à les expliquer les unes par les autres, c'est-à-dire demander au visible et au naturel la raison et la cause du naturel et du visible, est donc aussi absurde que de chercher la cause d'un fait dans ce fait même, la raison d'une chose dans cette chose. Telle est pourtant l'erreur où s'est laissé entraîner un homme éminent que distinguent de rares qua-

lités, dont on ne peut lire les écrits sans un profond respect, dont on ne peut entendre les discours sans admiration, et que son caractère place encore plus haut que ses écrits, que ses discours et que ses talents. M. Guizot surpasse tous les écrivains de notre temps dans l'art d'embrasser d'une même vue les questions les plus compliquées. En général, son coup d'œil est impartial et sûr, son expression claire, son style sobre et peu chargé d'ornements. Son éloquence même demeure assujettie à sa raison; elle a une grande élévation, mais sa raison monte encore plus haut. Lorsque, sortant de son repos, M. Guizot aborde une question, si élevée qu'elle soit, il va vers elle, non pas comme l'homme qui quitte le fond de la vallée pour gravir péniblement la montagne, mais comme celui qui descend rapidement de la montagne dans la vallée. Quand il décrit les phénomènes dont la vue le frappe, vous diriez, non pas qu'il les décrit, mais qu'il les crée. S'il entre dans les questions qui divisent les partis, il se complaît à faire scrupuleusement à chacun d'eux sa part d'erreur et sa part de vérité, et il semble, non pas que ce soit parce que cette part leur revient qu'il la leur accorde, mais au contraire que c'est parce qu'il a bien voulu la leur accorder qu'elle leur revient. Dans la discussion, sa parole garde toujours le caractère d'une parole qui enseigne, et il enseigne comme s'il avait reçu de la nature le droit d'imposer son enseignement. Lorsqu'il lui arrive de parler de la religion, son langage devient solennel, grave et austère; on voit bien que, si pareille

chose était aujourd'hui possible, il irait jusqu'à exprimer pour elle le sentiment de la vénération. Le rôle qu'il lui assigne dans l'œuvre de la restauration sociale est grand, comme il convient à un tel homme de le reconnaître à une si grande institution ; mais voit-il en elle la reine et la maîtresse des autres institutions, personne ne saurait le dire. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'en tout cas elle est pour lui comme une reine amnistiée qui a passé par la servitude et qui en garde les marques même aux jours de sa gloire.

La qualité éminente de M. Guizot est de bien voir tout ce qu'il voit, de voir tout ce qui est visible et de voir chaque chose en elle-même et séparément; mais il ne voit pas comment les choses visibles, quoique séparées, tiennent les unes aux autres, formant un seul tout soumis aux lois d'une hiérarchie harmonique et qu'une force invisible anime; c'est par là que son intelligence est faible. Ce grand défaut et cette qualité éminente éclatent surtout dans l'ouvrage où il a voulu nous donner un tableau complet de la *Civilisation en Europe*. M. Guizot a vu tout ce qu'il y a dans cette civilisation aussi complexe que féconde; tout, hormis la civilisation elle-même! Voulez-vous avoir les éléments multiples et divers qui la composent? cherchez-les dans cet ouvrage, ils y sont; mais la puissante unité qui constitue cette civilisation, le principe de vie qui circule librement dans les robustes membres de ce corps social sain et fort, cherchez-les ailleurs, vous ne les trouverez pas dans ce livre.

M. Guizot a bien vu tous les éléments visibles de la civilisation et tout ce qu'il y a de visible en eux; ceux de ces éléments où rien ne se rencontre qui ne tombe sous la juridiction des sens ont été pour lui l'objet d'un examen auquel il n'y a rien à ajouter. Mais cela ne suffit pas; il fallait encore voir que, parmi les éléments de la civilisation européenne, il en est un qui est à la fois visible et invisible : cet élément, c'est l'Église. L'Église agissait sur la société d'une manière analogue à celle des autres éléments politiques et sociaux, et en outre d'une manière qui lui était exclusivement propre. Institution née du temps et localisée dans l'espace, son influence était visible et limitée comme celle des autres institutions localisées dans l'espace et filles du temps. Institution divine, elle avait en soi une immense force surnaturelle, qui, n'étant soumise ni aux lois de l'espace ni aux lois du temps, exerçait à la fois sur tout l'ensemble des choses et sur toutes les parties de cet ensemble une action profondément cachée, mystérieuse, surnaturelle. Cela est tellement vrai, que, dans la confusion des éléments sociaux qui rendit cette époque si critique, l'Église donna à tous ces éléments quelque chose qu'ils ne purent recevoir que d'elle, tandis que seule, impénétrable à la confusion, elle conserva toujours sans altération son identité. Mise en contact avec l'Église, la société romaine, sans cesser d'être romaine, devint ce qu'elle n'avait jamais été : elle fut catholique. Les peuples de la Germanie, sans cesser d'être Germains, devinrent ce qu'ils n'avaient jamais

été : ils furent catholiques. Les institutions politiques et sociales, sans perdre le caractère qui leur était propre, prirent un caractère qui leur avait toujours été étranger : elles furent catholiques. Et le catholicisme n'était pas une vaine forme; il n'a donné de forme à aucune institution; il était au contraire quelque chose d'intime et d'essentiel, et c'est pourquoi toutes les institutions ont reçu de lui quelque chose qui les atteignait dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus intime; il laissait en un mot subsister les formes et transformait les essences, conservant lui-même son essence intacte et recevant indifféremment de la société toutes les formes. L'Église, par exemple, a été féodale quand la féodalité a été catholique. D'où il est aisé de voir que l'Église ne recevait pas l'équivalent de ce qu'elle donnait : ce qu'elle recevait était quelque chose de purement extérieur et qui devait passer comme un accident, ce qu'elle donnait quelque chose d'intérieur et d'intime, qui devait demeurer comme une essence.

Toute civilisation, et la civilisation européenne encore plus que les autres, est à la fois unité et variété. De tout ce qui précède, il résulte que, dans le travail de formation de cette civilisation, l'Église, et l'Église seule, a donné ce qui la fait une, et que tous les autres éléments combinés n'ont fourni que ce qu'elle a de multiple et de divers. Mais, en toute chose, ce qui constitue l'unité constitue l'essence; en donnant à la civilisation européenne ce qui la fait une, l'Église lui donna donc ce qu'elle a d'essentiel. Elle devait par

conséquent lui donner aussi ce qui exprime l'essence de toute institution, je veux dire son nom. Et de fait la civilisation européenne ne fut pas, ne s'appela pas, ou germanique, ou romaine, ou absolutiste, ou féodale; elle fut et elle s'appela, elle est et elle s'appelle la civilisation catholique.

Le catholicisme n'est donc pas seulement, comme M. Guizot le suppose, l'un des éléments divers qui entrèrent dans la composition de cette civilisation admirable; il est plus, et beaucoup plus que cela, il est cette civilisation même! Chose singulière! M. Guizot voit tout ce qui occupe un moment dans le temps et un lieu circonscrit dans l'espace, et il ne voit pas ce qui déborde les espaces et les temps; il voit ce qui est ici, ce qui est là, ce qui est ailleurs, et il ne voit pas ce qui est partout. Dans le corps organisé et vivant, il voit les membres dont ce corps est formé, il ne voit pas la vie.

Faites abstraction de la vertu divine, de la force surnaturelle qui est dans l'Église; considérez-la comme une institution humaine qui se développe et s'étend par des moyens purement humains et naturels, et M. Guizot a raison contre nous. Dans cette hypothèse, l'influence que l'Église exerce par sa doctrine et par tous les moyens dont elle dispose ne peut jamais franchir les limites de l'ordre naturel, et on ne peut refuser à l'éminent auteur le droit de l'y enfermer. Dans cette hypothèse même cependant la difficulté demeure; car, s'il y a au monde un fait évident, c'est que ces limites infranchissables, l'Église les a franchies. Entre l'his-

toire qui l'atteste et la raison qui le proclame impossible, la contradiction est formelle : il faut donc que l'hypothèse soit fausse; il faut la rejeter pour faire place à une formule supérieure qui mette d'accord, dans une conciliation suprême, les faits avec les principes, l'histoire avec la raison. Le principe qu'exprime cette formule doit nécessairement être au-dessus des deux termes qu'elle concilie, au-dessus de la raison et de l'histoire, du naturel et du visible, et nous le trouvons dans la force invisible, surnaturelle, divine, de la sainte Église catholique. L'existence de cette force nous est d'ailleurs démontrée par ses effets, que nous voyons, et qui ne peuvent avoir une autre cause : c'est elle qui a soumis le monde à l'Église, qui a fait triompher l'Église d'obstacles naturellement invincibles, qui a courbé sous le joug de l'Église l'orgueil indomptable des esprits et des cœurs, qui a fait l'Église stable et immortelle au sein de toutes les vicissitudes humaines, qui a étendu l'empire de l'Église dans toutes les parties de la terre et chez toutes les nations.

Pour qui ne tient pas compte de la vertu surnaturelle et divine de l'Église, son action sur le monde, ses triomphes, ses tribulations et son histoire tout entière sont des mystères à jamais inexplicables, et, pour qui ne les comprend pas, il est à jamais impossible de comprendre dans ce qu'elle a d'intime, de profond, dans ce qui en fait comme le fond et l'essence, la civilisation européenne.

LIVRE DEUXIÈME

QUESTIONS ET SOLUTIONS RELATIVES A L'ORDRE GÉNÉRAL

CHAPITRE PREMIER

DU LIBRE ARBITRE DE L'HOMME[1]

L'action de Dieu n'exclut pas l'action de l'homme, la Providence divine laisse subsister la liberté humaine,

[1] La doctrine exposée dans ce chapitre est celle de saint Thomas. Citons les passages suivants de la *Somme :* « Nous avons le libre arbitre « par rapport aux choses que nous ne voulons pas par nécessité ou « instinct de nature; car ce n'est pas du libre arbitre, mais de l'instinct « naturel que vient, par exemple, le désir du bonheur. C'est pourquoi les « animaux, qui sont poussés à ce qu'ils font par l'instinct, ne peuvent « être regardés comme agissant par libre arbitre. Or Dieu veut nécessai- « rement sa bonté (*suam bonitatem*, c'est-à-dire l'excellence, la perfec- « tion de son être), mais ce n'est pas nécessairement qu'il veut les autres « choses, et, quant à ces dernières, qu'il ne veut pas nécessairement, il « a le libre arbitre.

« Ce n'est point le libre arbitre purement et simplement, mais le libre

et du concours de cette liberté avec la Providence résulte dans toute sa richesse et sa variété la trame de l'histoire.

« arbitre capable de se déterminer au mal, au péché, que saint Jérôme « exclut de Dieu.

« Le mal, le péché, est contraire à la bonté (perfection) divine, par la- « quelle Dieu veut toutes choses. Il est donc manifestement impossible que « Dieu veuille le mal, le péché ; et cependant, entre les choses contraires, « il n'est pas nécessairement déterminé à l'une ou à l'autre; il peut éga- « lement vouloir que telle chose soit, ou vouloir qu'elle ne soit pas. C'est « ainsi que nous-mêmes nous pouvons sans pécher vouloir indifférem- « ment ou nous asseoir, par exemple, ou ne pas nous asseoir. » (I. q. XIX, 10.)

« Il y a des êtres dont l'action ne suppose aucun jugement; ainsi la « pierre qui tombe et tous les êtres dépourvus de la connaissance. Il en « est d'autres dont l'action suppose un jugement, mais un jugement qui « n'est pas libre. Ainsi, lorsque la brebis, voyant venir le loup, juge « qu'elle doit le fuir, ce jugement n'est pas libre; il est porté en vertu de « l'instinct naturel, et non en vertu d'une appréciation raisonnée des cho- « ses. Il faut en dire autant de tout ce qui est jugement chez les bêtes. « L'homme aussi agit en vertu de ses jugements; c'est par sa faculté de « connaître qu'il voit que telle chose doit être évitée ou poursuivie; mais, « chez lui, ce jugement ne vient pas dans les actions particulières de l'in- « stinct naturel, il vient d'une appréciation de la raison. C'est pourquoi « il est libre, pouvant être porté dans des sens divers. La raison, en effet, « dans ce qui est contingent, a la voie ouverte pour choisir entre les « choses contraires, comme cela se voit clairement par les syllogismes « de la dialectique et par les moyens de persuasion qui sont l'objet de la « rhétorique. Or nos actions particulières sont dans le domaine du con- « tingent, et c'est pourquoi, quant à elles, le jugement de la raison de- « meure libre entre les contraires, et n'est pas nécessairement déterminé « pour l'un ou pour l'autre. Il est donc de toute évidence que l'homme « a le libre arbitre, par cela même qu'il est doué de raison. » (I. q. LXXXIII, 1.)

« Connaître (*intelligere*) suppose la simple vue d'une chose ; c'est pour- « quoi ce terme s'emploie proprement pour les principes qui sont connus « par eux-mêmes, sans qu'il soit besoin de les rapporter à d'autres; tan- « dis que raisonner (*ratiocinari*) suppose que du connu on tire la connais-

Le libre arbitre de l'homme est le chef-d'œuvre de la création, et, s'il est permis de parler ainsi, le plus prodigieux des prodiges divins. C'est invariablement

« sance de l'inconnu ; c'est pourquoi ce terme s'emploie proprement pour « les conclusions qui sont connues par les principes. De même vouloir « (*velle*) suppose le simple désir (*appetitum*) d'une chose ; c'est pourquoi « le mot volonté (*voluntas*) s'emploie proprement quand il s'agit de la fin « qui est désirée pour elle-même ; tandis que choisir (*eligere*) suppose qu'on « prend une chose pour en obtenir une autre ; c'est pourquoi ce terme s'em- « ploie proprement quand il s'agit des moyens qui conduisent à la fin vou- « lue. Le rapport qui se trouve dans les opérations de l'intelligence, entre « le principe et la conclusion à laquelle nous ne donnons notre assentiment « qu'à cause des principes, ce même rapport se trouve dans les opérations « de la volonté, entre la fin et les moyens qui y conduisent ; c'est pour at- « teindre la fin que nous prenons les moyens. Il est donc manifeste que « la volonté est à la puissance de choisir, c'est-à-dire au libre arbitre, ce « que l'intelligence est à la raison. Or il est démontré que connaître et « raisonner viennent de la même puissance, comme par exemple se repo- « ser et se mouvoir viennent de la même faculté. C'est donc aussi de la « même puissance que viennent le vouloir et le choisir (*velle et eligere*). « La volonté et le libre arbitre ne sont donc pas deux puissances diffé- « rentes, mais la même. Le choix et la volonté, ce dernier terme expri- « mant le vouloir même, sont des actes différents, mais qui viennent de « la même puissance, comme connaître et raisonner, ainsi que nous ve- « nons de l'expliquer. » (*Ibid.*, a. 4.)

Ainsi saint Thomas enseigne 1° que Dieu a le libre arbitre, et par conséquent que le libre arbitre ne consiste pas dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, puisque Dieu ne peut vouloir le mal ; 2° que tout être doué de raison a le libre arbitre : *Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est ;* 3° que le libre arbitre n'est pas plus une puissance ou faculté distincte de la volonté que le raisonnement n'est une faculté distincte de l'intelligence : c'est la volonté qui se détermine librement, comme c'est l'intelligence qui raisonne.

Or ce sont précisément ces trois points, si clairement établis par le Docteur angélique, que Donoso Cortès s'attache à mettre en lumière. M. l'abbé Gaduel lui oppose l'autorité de Billuart ; mais Billuart était un trop fidèle disciple de saint Thomas pour avoir une autre doctrine. Dans la dissertation même à laquelle renvoie le rédacteur de l'*Ami de la Religion*, nous lisons :

par rapport au libre arbitre que toutes choses s'ordonnent ; de telle sorte que la création serait inexplicable sans l'homme, et l'homme inexplicable s'il n'était libre. Sa liberté explique l'homme et en même temps toutes choses. Mais qui expliquera cette liberté sublime, inviolable, sainte [1]; si sainte, si sublime et si inviolable que Dieu, qui l'a donnée, ne peut l'ôter [2]; que par elle l'homme peut résister, d'une résistance invincible, à

« Le libre arbitre est plus grand et plus parfait en Dieu, dans le Christ, « dans les anges, qui ne peuvent pas pécher, qu'en nous qui pouvons pécher. « Et par là il est évident que le pouvoir de pécher n'est pas de l'essence de « la liberté, mais qu'il en est au contraire l'amoindrissement : *Et hinc « jam patet potentiam peccandi non esse de essentia libertatis, sed « esse ejus nævum.* (*Tractatus de actibus humanis, dissertatio II. De « voluntario libero sive de libertate creata*, § IV.) .... Le libre arbitre « procède de la raison *originative et régulative*, parce que la raison est « sa racine et sa règle ; mais il procède formellement de la volonté, parce « que c'est la volonté seule qui choisit, et que le choix est l'acte du libre « arbitre. Le libre arbitre, en réalité et comme entité, est donc la vo- « lonté elle-même, parce que choisir, ce qui est l'acte du libre arbitre, « c'est vouloir une chose de préférence à une autre, ce qui est l'acte « de la volonté. On le distingue cependant de la volonté en tant que vo- « lonté *ratione ratiocinata*, parce que la volonté, comme volonté, s'é- « tend plus loin que comme volonté libre. Vouloir, en effet, s'étend aux « moyens et à la fin, aux choses que nous voulons nécessairement comme « à celles que nous voulons librement. Or choisir, qui est l'acte du libre « arbitre, ne s'étend qu'aux moyens et non à la fin, aux choses que nous « voulons librement et non à celles que nous voulons nécessairement. Le « libre arbitre est donc la volonté même, mais non pas dans toute son « étendue : *Est quidem ipsa voluntas, sed inadæquate sumpta.* » (*Ibid.*)

(*Note des Traducteurs.*)

[1] Sainte, considérée en elle-même, c'est-à-dire comme don de Dieu, comme faculté.

(*Note de la traduction italienne.*)

[2] Sans détruire la nature de l'homme.

(*Note de la traduction italienne.*)

Dieu, de qui il la tient, et, épouvantable victoire, vaincre Dieu? Qui expliquera comment il se fait que, lorsque l'homme remporte cette victoire sur Dieu, Dieu cependant demeure vainqueur et l'homme vaincu, sans que pour cela la victoire de l'homme cesse d'être une victoire, et la défaite de Dieu une vraie défaite[1]? Que peut donc être cette victoire nécessairement suivie de la perte du vainqueur? Cette défaite qui aboutit à la glorification du vaincu? Que signifie le paradis récompense de ma défaite, et l'enfer châtiment de ma victoire? Si mon salut est dans ma défaite, pourquoi suis-je naturellement entraîné à repousser ce qui me sauve? et si ma condamnation est dans ma victoire, comment puis-je désirer cela même qui me perd?

Ces questions occupèrent toutes les intelligences dans

[1] M. l'abbé Gaduel fait sur ce passage son exclamation ordinaire : *Quel langage!* Il ajoute (*Ami de la Religion* du 6 janvier 1855) : « Quant à « *la liberté avec laquelle l'homme peut résister invinciblement à* « *Dieu*, c'est une erreur. » — Par malheur, c'est un fait; il arrive tous les jours que le pécheur résiste à Dieu invinciblement. Si l'homme n'avait pas cette effroyable puissance, pour lui il n'y aurait pas d'enfer; il n'encourt la damnation que parce qu'il a opposé à la grâce une résistance invincible. — Mais, reprend M. l'abbé Gaduel, « même après le don de « la liberté, et sans préjudice de ce don, Dieu peut vaincre encore « par sa grâce, par son infinie bonté, la volonté rebelle de l'homme; il « le peut et il le fait souvent par des grâces d'un ordre si élevé, que « l'homme, libre d'y résister, par le fait n'y résiste pas, et ainsi Dieu « demeure infailliblement vainqueur; c'est ce que disait, après en avoir « fait lui-même l'heureuse expérience, le docteur et le prodige de la « grâce divine : *De ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit Deus, sine dubio habens humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam facultatem.* (S. Augustinus, *De Correptione et Gratia*, ch. XIV, n° 45.) » — Où M. l'abbé Gaduel a-t-il vu

les siècles des grands docteurs. Elles sont dédaignées aujourd'hui par les impudents sophistes dont la main débile ne pourrait pas même soulever les armes formidables que maniaient avec tant d'aisance et tant d'humilité ces puissants génies des âges catholiques. Sonder les mystérieuses profondeurs des sublimes desseins de Dieu, humblement et en invoquant le secours de sa grâce, paraît de nos jours une folie insigne, comme si l'homme pouvait savoir quelque chose lorsqu'il ne comprend absolument rien de ces desseins sublimes, de ces profonds mystères. Au temps où nous vivons, toutes les grandes questions sur Dieu semblent stériles et oiseuses, comme s'il était possible de s'occuper de Dieu, qui est intelligence et vérité, sans avancer dans la connaissance de la vérité, sans grandir en intelligence.

Abordant la redoutable question qui est le sujet de ce chapitre et que je tâcherai de renfermer dans les bornes les plus étroites, je dis que l'idée qu'on se fait généralement du libre arbitre est fausse de tout point [1]. Le libre arbitre ne consiste pas, comme on le

que Donoso Cortès ait nié cette vérité? — *Dieu peut vaincre par sa grâce*, cela est certain; et, lorsqu'il le veut, il peut employer des grâces telles, que la volonté la plus rebelle ne lui résiste pas; qui en doute? Mais, outre que ces grâces extraordinaires ne sont pas ordinaires, et qu'on ne peut pas objecter les faits exceptionnels à ce qui est dit de la règle générale, il est certain aussi que la grâce donnée de Dieu est de soi toujours suffisante pour sauver l'homme. Si donc l'homme se perd, c'est toujours par sa faute, c'est-à-dire parce qu'il oppose à la grâce donnée une résistance que sa malice rend invincible à cette grâce. La phrase incriminée par M. Gaduel n'a pas d'autre sens.

(*Note des Traducteurs.*)

[1] « Qu'est-ce à dire, *généralement* et de *tout point?* s'écrie M. l'abbé

croit communément, dans la faculté de choisir entre le bien et le mal qui le sollicitent par deux sollicitations contraires. Si le libre arbitre consistait dans cette faculté, il s'ensuivrait forcément deux conséquences, l'une relative à l'homme, l'autre relative à Dieu, toutes deux d'une absurdité évidente. Quant à ce qui touche l'homme, il est manifeste que plus il deviendrait parfait, moins il serait libre, puisqu'il ne peut grandir en perfection qu'en s'assujettissant à l'empire de ce qui le sollicite au bien,

« Gaduel ; je crois être en droit d'affirmer tout le contraire. La notion du « libre arbitre, que donnent tous les auteurs élémentaires de théologie, et « qui forme l'idée du clergé, est certainement exacte ; par suite, celle des « fidèles qui reçoivent du clergé l'instruction religieuse doit l'être aussi. « De plus, les erreurs si nombreuses qui se sont élevées dans tous les « temps, mais surtout dans les derniers siècles, au sujet de cette faculté « maîtresse de la vie humaine, et dont la notion touche à tout le dogme « catholique par tant de points, ont donné à l'Église assez d'occasions d'en « fixer parfaitement l'idée, et l'on devrait, ce semble, y regarder de plus « près avant d'accuser d'erreur complète l'opinion générale sur un point « aussi capital, aussi essentiel, aussi décisif, et qui domine toute la morale « naturelle et chrétienne. » (*Ami de la Religion*, n° du 6 janvier 1853.)

C'est bien là ce qu'on appelle une querelle d'Allemand. La *Civiltà Cattolica* (n° du 16 avril 1853) répondait en ces termes :

« Ce ne sont point les écoles catholiques que Donoso Cortès combat « dans ce livre, mais les écoles libérales et socialistes, lesquelles assuré- « ment ne passent pas pour avoir des idées très-exactes sur la question « dont il s'agit. Il y a plus : quelques lignes avant d'entrer en matière, « M. Donoso Cortès commence par faire remarquer qu'il suit l'enseigne- « ment des maîtres catholiques, si ignoré et si méconnu de ses adversaires, « comme il le rappelle encore en combattant plus loin cette autre erreur « qui consiste à confondre la notion de la liberté avec celle d'une indépen- « dance absolue. L'accusera-t-on aussi d'avoir voulu dire que cette confu- « sion règne dans les écoles orthodoxes? Il faut donc, si l'on veut agir de « bonne foi, voir contre quels adversaires argumente M. Donoso Cortès. « Ajoutons que l'on pourrait, sans se tromper beaucoup, affirmer que, « parmi les catholiques étrangers aux études scolastiques, ceux-là sont

et qu'il ne peut s'assujettir à l'empire du bien sans se soustraire à l'empire du mal, la mesure de ce qu'il accorde à l'une de ces deux forces étant exactement la mesure de ce qu'il refuse à l'autre. L'équilibre entre les deux sollicitations contraires est donc plus ou moins rompu, selon que l'homme est plus ou moins parfait, et sa liberté, c'est-à-dire, dans l'hypothèse que je discute, le pouvoir qu'il a de choisir entre elles, diminue dans la même proportion! La souveraine perfection consistant dans l'anéantissement de l'une des sollicitations, et la liberté parfaite supposant le plein et souverain pouvoir de fixer son choix entre l'une et l'autre, il est clair qu'entre la perfection de l'homme et sa liberté il y a contradiction flagrante, incompatibilité absolue. L'homme ne peut donc ni conserver sa liberté sans renoncer à sa perfection, ni tendre à sa perfection sans renoncer à sa liberté. La conséquence est rigoureuse, mais l'absurdité en est manifeste, car, si l'homme est libre par nature, la loi de sa nature est aussi de tendre à devenir parfait.

Relativement à Dieu, les conséquences de cette hypothèse, que la liberté consiste dans le plein et souverain pouvoir d'opter entre deux sollicitations contraires, ne sont pas moins étranges. Il n'y a point en Dieu de sollicitations opposées, il s'ensuit donc que

« très-rares qui ne considèrent pas comme étant l'essence de la liberté la « faculté de choisir entre le bien et le mal, confondant ainsi ce qui est « particulier à l'homme pendant sa vie terrestre avec les conditions essen- « tielles d'une perfection commune à tous les êtres intelligents. »

(*Note des Traducteurs.*)

Dieu serait absolument sans liberté; pour que Dieu fût libre, il faudrait qu'il pût choisir entre le bien et le mal, entre la sainteté et le péché. Entre la nature divine et la liberté ainsi définie, la contradiction est radicale, l'incompatibilité absolue.

Dire que Dieu ne peut pas être libre s'il est Dieu, qu'il ne peut pas être Dieu s'il est libre, ou dire que l'homme ne peut pas atteindre sa perfection sans perdre sa liberté, qu'il ne peut pas demeurer libre sans renoncer à devenir parfait, c'est, dans l'un et l'autre cas, proférer une absurdité manifeste; la notion de la liberté que nous examinons est donc absolument fausse, contradictoire et absurde.

L'erreur que je combats vient de ce que l'on fait consister dans la faculté de choisir la liberté [1], qui

[1] De tout ce qui précède et de tout ce qui suit, il résulte manifestement, comme le fait remarquer la *Civiltà Cattolica*, que Donoso Cortès entend parler ici non pas de *la faculté de choisir en général*, mais de la faculté de choisir *entre les sollicitations contraires, entre la sainteté et le péché, entre le bien et le mal*. Quelques lignes plus haut, il disait : *L'équilibre entre ces sollicitations contraires étant rompu, la liberté de l'homme, c'est-à-dire* SA FACULTÉ DE CHOISIR (*si le libre arbitre consiste dans cette faculté*), *sera diminuée dans la même mesure*; quelques lignes plus bas il dira : « *L'imperfection de la liberté dans l'homme consiste dans la faculté qu'il a de faire le mal et d'embrasser l'erreur; en d'autres termes, l'imperfection de la liberte humaine consiste précisément dans* CETTE FACULTÉ DE CHOISIR *qui, suivant l'opinion vulgaire, constitue sa perfection absolue*. Tous ses arguments portent d'ailleurs sur l'incompatibilité du mal avec la perfection de l'être intelligent, et n'ont plus de sens si l'on suppose qu'il parle de la faculté de choisir entre les choses où il n'y a ni erreur ni mal. On ne comprend donc pas comment l'on pourrait se méprendre sur la pensée de Donoso Cortès et ne pas voir que, lorsque pour abréger il dit simplement *la*

n'est pas autre chose que la faculté de vouloir, laquelle suppose la faculté d'entendre. Tout être doué d'intelligence et de volonté est libre ; et sa liberté n'est pas une faculté distincte de sa volonté et de son intelligence, elle est son intelligence même, sa volonté même, unies et ne faisant qu'un. Lorsqu'on affirme d'un être qu'il a intelligence et volonté, et d'un autre qu'il est libre, on affirme des deux, en termes différents, une même chose [1].

faculté de choisir, il sous-entend ce qu'il a déjà tant de fois exprimé : *entre le bien et le mal.*

(*Note des traducteurs.*)

[1] M. l'abbé Gaduel (*Ami de la religion,* n° du 6 janvier 1853) commente ainsi ce passage : « Si la liberté n'est pas *dans la faculté de choisir* « entre les différentes choses qu'on peut vouloir, mais seulement *dans la* « *simple faculté de vouloir* même sans pouvoir choisir ; si la liberté n'est « pas une puissance d'élection et de détermination distincte de la simple « volonté, si c'est la volonté même, la volonté seule, la volonté sans l'option « libre, on conçoit parfaitement que la liberté, le mérite et le démérite « subsistent et se concilient dès lors sans difficulté avec la prétendue grâce « nécessitante de Luther, de Calvin, de Baius, de Jansénius, car la grâce « nécessitante de ces hérétiques n'ôte pas la volonté ; bien au contraire, elle « la produit, puisque le propre de la grâce nécessitante est ou plutôt se- « rait de faire vouloir nécessairement. »

La liberté n'est pas *dans la faculté de choisir entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, entre Dieu et le Diable,* comme le veulent les sophistes modernes, mais cela n'empêche pas qu'elle ne soit *dans la faculté de choisir entre les différentes choses qu'on peut vouloir* sans tomber dans l'erreur ou dans le mal ; seulement cette faculté de choisir n'est pas autre que la faculté de vouloir : comment sans vouloir pourrait-on choisir ? La liberté n'est donc pas une *puissance distincte de la simple volonté,* et c'est parce qu'elle est la *volonté même,* qu'elle est *une puissance d'élection et de détermination,* la volonté ayant par sa nature l'*option libre* dans l'ordre des choses contingentes, attendu que dans cet ordre elle se détermine d'après le jugement de la raison, et que dans cet ordre le jugement de la raison n'est pas déterminé nécessairement à l'un ou à l'autre parti. On ne conçoit donc pas comment la liberté pourrait subsister et se

Si la liberté consiste dans la faculté d'entendre et de vouloir, la liberté parfaite consistera dans la perfection de l'intelligence et de la volonté ; or l'intelligence n'est

concilier avec la *grâce nécessitante de Luther, de Calvin, de Baius, de Jansénius*, qui enlève à la volonté l'option libre et détruit en elle toute puissance d'élection et de détermination.

M. l'abbé Gaduel suppose que le libre arbitre et la volonté sont deux puissances ou deux facultés de l'âme, la première seule libre, la seconde toujours nécessitée. Donoso Cortès soutient au contraire que le libre arbitre et la volonté ne sont qu'une seule et même puissance qui se détermine nécessairement dans l'ordre des choses voulues par instinct ou nécessité de nature et librement dans toutes les autres. On a vu par la première note de ce chapitre que cette doctrine est celle de saint Thomas et des théologiens. Le sens commun l'enseigne ; car est-il possible de concevoir cette faculté nouvelle, imaginée par M. Gaduel qui choisit, qui décide, qui veut en un mot et qui pourtant n'est pas la volonté ?

M. l'abbé Gaduel suppose en second lieu que, lorsque Donoso Cortès dit que *la liberté n'est pas dans la faculté de choisir*, il parle de la faculté de choisir en général. Nous avons montré dans la note précédente que cette interprétation est repoussée par tout ce qui précède et tout ce qui suit la phrase citée par M. Gaduel. Ses lecteurs l'auraient reconnu sans peine s'il ne la leur avait pas présentée isolée du contexte qui en détermine le sens. Donoso Cortès ne parle que de la *faculté de choisir entre le bien et le mal*, et il prouve, après saint Thomas et toute la théologie, que la liberté ne peut pas consister dans cette faculté, que cette faculté n'est pas de l'essence de la liberté, que par conséquent elle ne doit pas entrer dans sa définition.

M. l'abbé Gaduel suppose, en troisième lieu, que Donoso Cortès professe l'opinion absurde suivant laquelle la volonté serait *libre* alors même qu'elle est *nécessitée*. Le lecteur peut voir lui-même si les expressions de l'auteur autorisent une critique loyale à lui imputer cette erreur grossière.

Donoso Cortès affirme que *tout être doué d'entendement et de volonté est libre* et *que sa liberté n'est pas une chose distincte de sa volonté et de son entendement, qu'elle est son entendement même, sa volonté même*. Billuart constate que tel est l'enseignement de saint Thomas : *Definit libertatem arbitrii quod sit facultas voluntatis et rationis. Est rationis originative et regulative. , est autem formaliter voluntatis... liberum arbitrium igitur est ipsa voluntas realiter et entita-*

parfaite, la volonté n'est parfaite qu'en Dieu seul ; il s'ensuit donc nécessairement que Dieu seul est parfaitement libre.

tive, etc. (*De actibus humanis*, dissert. 2, art. 1, § 4.) Et c'est Billuart dont M. l'abbé Gaduel invoque l'autorité contre cette doctrine. « Voici, « dit-il, comment s'exprime, touchant cette dangereuse et fausse opinion sur « la nature de la liberté, un des commentateurs de saint Thomas, Billuart, « théologien très-estimé, de l'ordre de Saint-Dominique, où il eut l'honneur « de remplir jusqu'à trois fois la charge de provincial : *On ne peut nier*, « dit-il, que *cette manière de penser sur la liberté, ne favorise beaucoup* « *les erreurs condamnées dans Jansénius.... C'est pourquoi je crois de-* « *voir l'examiner à fond et la combattre de toutes mes forces*. (*De* « *actibus humanis*, dissert. *de libertate*, art. 4.) Suit une ample et so- « lide réfutation de cette fausse opinion, avec les preuves de la thèse con- « traire que Billuart qualifie de commune en théologie. »

Il nous a paru étrange que Billuart pût se contredire d'une manière si formelle et *combattre de toutes ses forces* une doctrine qu'il attribue à son maître saint Thomas et que lui-même enseigne en termes exprès ; nous avons donc voulu vérifier la citation, et voici les lignes qui, dans Billuart, précèdent immédiatement celles qu'on vient de lire : « Quoiqu'il soit cer- « tain par la foi que dans l'état de nature déchue l'homme jouit de la li- « berté d'indifférence ou liberté affranchie de la nécessité (*libertate a ne-* « *cessitate seu libertate indifferentiæ*), et que dans cet état cette liberté « est requise pour pouvoir mériter ou démériter, il se trouve cependant des « théologiens catholiques qui soutiennent avec Jansénius que cette indiffé- « rence ou liberté *a necessitate* n'appartient pas à l'essence du libre arbitre, « mais seulement à l'état du libre arbitre chez l'homme dans cette vie. Ils « disent que la liberté essentielle au libre arbitre, et qui lui appartient dans « tout état, consiste dans la liberté exempte de contrainte (*a coactione*), « c'est-à-dire dans la spontanéité unie à une parfaite connaissance, de sorte « que, suivant eux, c'est librement, c'est-à-dire avec toute la liberté essen- « tielle du libre arbitre, que Dieu s'aime lui-même et produit le Saint- « Esprit, que les bienheureux aiment Dieu, et de même que les hommes « ici-bas aiment le bonheur en général. Il ne manque pas de gens pour qui « cette question est oiseuse et qui n'y voient qu'une pure question de mots. « Qu'on appelle cette liberté, disent-ils, liberté essentielle ou liberté sim- « plement dite, qu'importe, pourvu que l'on respecte les dogmes de la foi « et qu'il demeure incontestable qu'une autre liberté appartient à l'homme

De même, si la liberté consiste dans l'entendre et le vouloir, l'homme est libre, puisqu'il est doué de volonté et d'intelligence; mais il ne l'est pas parfaitement,

« ici-bas et est nécessaire pour mériter ou démériter dans l'état présent. « Ainsi disent-ils, mais on ne peut nier que cette manière de penser, » etc.

Telle est l'opinion dont parle Billuart. M. l'abbé Gaduel, qui ne la fait connaître en aucune façon, affirme que Billuart parle de l'opinion exprimée par Donoso Cortès, et cela parce que Donoso Cortès dit, avec Billuart, que le libre arbitre c'est la volonté elle-même, et que la liberté ne consiste pas dans le pouvoir de pécher, de choisir entre le bien et le mal.

Il est vrai que Donoso Cortès ne dit rien de l'opinion en question; mais cela suffit-il pour qu'on soit en droit de la lui attribuer? Il est vrai encore qu'il parle de la *volonté* en termes généraux, sans faire remarquer qu'elle n'est pas *libre* dans ceux de ses actes qui sont *nécessités;* mais en vérité une telle remarque pouvait-elle lui sembler nécessaire? Qui songe aujourd'hui à accoupler ces deux termes contradictoires : *nécessité* et *liberté?* D'ailleurs, le mot volonté, dans sa signification propre et ordinaire, implique des actes *libres;* les actes nécessités, quoique volontaires, sont dits plutôt venir de la nature. Sur ce point, écoutons saint Thomas :

« La nature et la volonté sont ordonnées de telle sorte, que la volonté « elle-même est comme une nature; car tout ce qui est dans les choses « est dit être de leur nature. C'est pourquoi il faut, dans la volonté, trou« ver non-seulement ce qui est de la volonté, mais aussi ce qui est de la « nature. Or c'est le propre de toute nature créée d'être ordonnée de Dieu « pour le bien, et de le désirer naturellement. Il y a donc dans la volonté « un désir naturel du bien qui lui convient; mais elle a en outre le pou« voir de désirer autre chose en vertu de sa propre détermination, et non « par suite d'aucune nécessité de nature : c'est là ce qui lui appartient « en tant qu'elle est volonté : *Quod ei competit in quantum voluntas « est.* (Q. 22, *de Veritate*, A. 50.)

« La volonté, en tant qu'elle est d'un être doué de raison, peut se dé« terminer librement entre les choses opposées; et la considérer de la « sorte, c'est la considérer selon ce qui lui est propre; mais, en tant « qu'elle est une nature, rien n'empêche qu'elle ne soit déterminée néces« sairement : *Nihil prohibet eam determinari ad unum.* (*Ibid.*, ad 5.)

« La volonté et la nature diffèrent dans leur action en ce que la nature « ne peut faire que ce qu'elle fait, tandis que la volonté peut faire autre« ment. La raison en est que l'effet est selon la forme par laquelle l'agent

puisque ni son intelligence ni sa volonté ne sont infinies et parfaites.

L'imperfection de l'intelligence dans l'homme vient

« opère. Il est manifeste que chaque chose n'a qu'une seule forme naturelle, celle par laquelle elle a l'être, et c'est pourquoi selon qu'elle est, ainsi elle fait. Or la volonté, bien loin de n'avoir qu'une seule forme pour agir, en a autant qu'il y a d'idées dans son intelligence : c'est pourquoi ce qui est fait par volonté n'est pas tel qu'est celui qui fait, mais tel qu'il veut et entend que cela soit. La volonté est donc le principe des choses qui peuvent être ainsi ou autrement ; quant aux choses qui ne peuvent être autrement qu'elles sont, leur principe est la nature. » (I, Q. 41.) En d'autres termes, les actes libres sont de la volonté, les actes nécessités sont de la nature.

Adoptant le langage de saint Thomas, Donoso Cortès dit dans le même sens que la volonté et le libre arbitre sont une même chose, et voilà sur quel fondement M. l'abbé Gaduel, supposant que par la *volonté* il entend la *nature*, lui fait dire que la *liberté*, c'est la *nature même*, que les actes *nécessités* de la nature sont des actes *libres*, et lui demande si sa définition de la liberté « ne s'approche pas, dans ses termes mêmes, » de cette proposition de Baius : *Quod voluntarie fit, etsi necessitate fiat, libere fit*, et, « dans ses conséquences, » de celle de Jansénius : *Ad merendum vel demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate sed sufficit immunitas a coactione.*

Résumons toute cette discussion. — La volonté exerce son action dans trois ordres divers : 1° l'ordre des choses qu'elle veut nécessairement : ainsi Dieu s'aime nécessairement lui-même et veut nécessairement sa propre gloire ; ainsi l'homme veut nécessairement être heureux, etc. ; 2° l'ordre des choses qui dépendent de sa détermination propre, qu'elle peut à son gré vouloir ou ne vouloir pas sans s'écarter de sa fin dernière ; ainsi Dieu peut vouloir créer ou ne pas créer, créer tel monde plutôt que tel autre, appeler ou ne pas appeler l'homme à l'état surnaturel, etc., etc. ; ainsi l'homme peut vouloir ou ne pas vouloir tel ou tel bien, etc. ; 3° l'ordre des choses qui éloignent l'être de sa fin, tout ce qui est erreur, mal, péché.

Dans le premier ordre, la volonté n'est pas libre, puisqu'elle est nécessairement déterminée par la nature à vouloir ce qu'elle veut. Donoso Cortès ne s'est occupé ici en aucune manière des actes de cet ordre, les erreurs qu'il avait à combattre étant aux antipodes des erreurs luthériennes, cal-

d'une part de ce qu'elle n'entend pas tout ce qui peut être entendu, et d'autre part de ce qu'elle est sujette à l'erreur. De même, l'imperfection de sa volonté vient

vinistes, baianistes et jansénistes relatives à ce point, et ces actes venant d'ailleurs, selon l'expression de saint Thomas, *de la volonté comme nature* et non de la volonté proprement dite, *de la volonté comme volonté.*

Dans le second ordre, la volonté est libre, puisqu'elle se détermine d'elle-même et par elle-même, d'après le jugement libre de la raison; et cette liberté, que les théologiens appellent liberté de contradiction, *libertas contradictionis*, est l'apanage de tout être *doué d'entendement et de volonté;* elle est, selon l'expression de Billuart, la volonté même, *est ipsa voluntas.* Donoso Cortès n'a dit rien de plus.

Dans le troisième ordre, la volonté n'est libre que dans les êtres raisonnables qui, se trouvant dans un état d'imperfection et d'épreuve, ont le pouvoir de s'écarter de leur fin, de vouloir l'erreur, le mal, le péché; et cette liberté, que les théologiens appellent liberté de contrariété, *libertas contrarietatis*, n'est pas la liberté véritable, la liberté attribut de tout être intelligent, car elle ne se trouve ni dans les bienheureux, ni dans les anges, ni en Dieu. « De même, dit saint Thomas, que c'est une perfection dans « l'intelligence de pouvoir, des principes une fois donnés, tirer une foule « de conséquences diverses, de même c'est une perfection, dans le libre « arbitre, de pouvoir choisir entre les moyens divers par lesquels il peut « atteindre sa fin dernière. Et semblablement, de même que c'est une « imperfection dans l'intelligence de pouvoir des principes vrais tirer des « conséquences fausses, de même c'est une imperfection, dans le libre ar- « bitre, de pouvoir prendre des moyens contraires à sa fin, en d'autres « termes de pouvoir pécher. La liberté est donc plus parfaite et plus grande « dans les anges, qui ne peuvent pas pécher, qu'en nous, qui le pou- « vons. » (I, Q. 62, 8, ad 3; voy. aussi Q. 83, 4.) C'est uniquement de ce pouvoir de pécher que parle Donoso Cortès, lorsqu'il dit que *la liberté ne consiste pas dans la faculté de choisir entre le bien et le mal.* Cette faculté, en effet, n'est pas plus la liberté que la folie n'est l'intelligence, que la maladie n'est la vie. « Vouloir le mal, dit encore le Docteur angé- « lique, n'est ni la liberté ni même une partie de la liberté, quoique ce soit « comme un signe de son existence; » de même, ajoute Billuart, « que « la maladie est à la fois un signe et un affaiblissement de la vie : *Velle « malum, inquit sanctus Doctor, nec est libertas, nec pars libertatis,*

d'un côté de ce qu'elle ne veut pas tout ce qui se doit vouloir, et, de l'autre, de ce qu'elle peut être sollicitée et vaincue par le mal. L'imperfection de sa liberté consiste donc dans la faculté qu'elle a de suivre le mal et d'embrasser l'erreur : en d'autres termes, l'imperfection de la liberté humaine consiste précisément dans cette faculté de choisir, qui, suivant l'opinion vulgaire, constitue sa perfection absolue [1].

« *quamvis sit quoddam libertatis signum sicut ægritudo, verbi gratia,* « *est signum et defectus vitæ.* » (*De actibus humanis*, Dissert. 2, art. 4.)
(*Note des traducteurs.*)

[1] M. l'abbé Gaduel fait ce dilemme : « Quand M. Donoso Cortès dit « que le libre arbitre *ne consiste pas dans la faculté de choisir entre le* « *bien et le mal*, il veut parler ou du libre arbitre *parfait*, tel qu'il est « en Dieu et dans les saints du ciel, ou du libre arbitre *imparfait*, tel « qu'il est dans l'homme en l'état présent, dans la voie, *in statu viæ*, « comme parlent les théologiens. Dans le premier sens... comment M. Donoso Cortès ose-t-il faire entendre qu'on croit le contraire *communément?* J'ai cité à dessein les théologiens élémentaires; j'aurais pu citer « aussi le catéchisme, et je mets en fait que M. Donoso Cortès ne trouverait pas un enfant de la première communion, une simple femme de la « campagne, qui ne pensât sur ce point tout comme lui. »

M. l'abbé Gaduel, quand il écrivait ces lignes, avait sous les yeux le passage que l'on vient de lire (p. 144 et 145), et où Donoso Cortès, pour combattre l'erreur qui fait consister la liberté dans la faculté de choisir entre le bien et le mal, montre que de cette erreur suivent deux conséquences évidemment absurdes : *que son evidentemente absurdas* : la première, que l'homme serait moins libre à mesure qu'il devient plus parfait; la seconde, que Dieu ne serait pas libre, puisque Dieu ne peut pas vouloir le mal. En d'autres termes, Donoso Cortès dit : « Dieu ne peut pas vouloir « le mal, tout le monde l'avoue, et cependant Dieu est libre, tout le monde « le reconnaît encore. Donc la liberté n'est pas dans la faculté de choisir « entre le bien et le mal, comme on le croit communément parmi les « hommes qui ignorent, méconnaissent ou combattent la doctrine catho- « lique. » M. l'abbé Gaduel lui fait dire : « On croit communément, « parmi les catholiques, que la liberté consiste dans la faculté de choisir

Lorsqu'il sortit des mains de son Créateur, l'homme voyait le bien par son intelligence; le voyant, il le voulait, et le voulant il le faisait; et parce qu'il faisait le bien, voulu par sa volonté, vu par son intelligence, il était libre. Que tel soit le sens chrétien du mot liberté, les paroles de l'Évangile l'attestent : *Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous mettra en liberté*[1]. Il s'ensuit qu'entre la liberté de l'homme et la liberté de Dieu il n'y a de différence que celle qui existe entre deux choses, dont l'une peut s'altérer et se perdre, dont l'autre ne peut ni se perdre, ni même souffrir la moindre altération; entre deux choses dont l'une est limitée de sa nature, et dont l'autre est de sa nature infinie.

Quand la femme prêta à la voix de l'ange déchu une oreille attentive et curieuse, son intelligence commença

« entre le bien et le mal; donc les catholiques croient aussi communé-
« ment que Dieu peut vouloir et faire le mal. »

Voici l'autre terme du dilemme :

« Que si M. Donoso Cortès voulait parler du libre arbitre pris au se-
« cond sens, du libre arbitre imparfait, humain, tel qu'il est propre à
« l'état de l'homme ici-bas, à l'*état de voie*, ce qu'il avance serait une
« énorme erreur. »

Ainsi M. l'abbé Gaduel cherchait à faire croire que, suivant Donoso Cortès, l'homme n'a pas le libre arbitre imparfait, c'est-à-dire la *faculté de choisir entre le bien et le mal*, et cela à propos d'un passage où il est dit en toutes lettres : « L'imperfection de la liberté dans l'homme
« consiste dans la faculté qu'il a de suivre le mal et d'embrasser l'erreur :
« *La imperfeccion de su libertad consiste en la facultad que tiene*
« *de seguir el mal y de abrazar el error.* »

(*Note des traducteurs.*)

[1] *Cognoscetis Veritatem, et Veritas liberabit vos.* (Joann., VIII, 32.)

aussitôt à s'obscurcir, sa volonté à s'affaiblir. Séparée de Dieu, qui était son appui, elle éprouva une soudaine défaillance, et, à ce moment-là même, sa liberté, qui n'était pas une chose autre que son intelligence et sa volonté, perdit de sa force. Puis, lorsque, de la coupable complaisance avec laquelle elle s'arrêtait à la pensée de l'acte coupable, elle passa à l'acte même, l'obcurcissement de son intelligence devint grand, la faiblesse de sa volonté profonde. Elle entraîna l'homme dans sa chute, et une triste fragilité fut désormais le partage de la liberté humaine.

Confondant la notion de la liberté avec celle d'une indépendance absolue, quelques-uns s'étonnent d'entendre dire que l'homme devint esclave lorsqu'il tomba sous la puissance du démon, et qu'il était libre lorsqu'il se trouvait absolument sous la main de Dieu. La réponse est facile : il ne suffit pas que l'homme soit dépendant et sous la puissance d'un autre que lui-même, pour qu'on ait le droit d'affirmer qu'il est esclave; autrement, il faudrait soutenir qu'il l'est toujours, car il n'est jamais indépendant d'une indépendance complète et souveraine; mais on dit avec raison qu'il est esclave lorsqu'il est sous la loi d'un usurpateur, et qu'il est libre lorsqu'il n'obéit qu'à son maître légitime. Il n'y a pas d'autre esclavage que celui où tombe l'homme qui se soumet à un tyran, ni d'autre tyran que celui qui exerce un pouvoir usurpé, ni d'autre liberté que celle qui consiste dans l'obéissance volontaire aux pouvoirs légitimes.

D'autres prétendent ne pouvoir comprendre comment la grâce, par laquelle nous avons été remis en liberté [1] et rachetés, se concilie avec cette liberté et cette rédemption. Il leur semble que dans cette opération mystérieuse Dieu seul agit et que l'homme n'y joue qu'un rôle passif; mais en cela ils se trompent complétement : ce grand mystère exige le concours de Dieu et de l'homme; il faut la coopération de celui-ci à l'action divine. De là vient qu'en général, et selon l'ordre ordinaire, il n'est accordé à l'homme d'autre grâce que celle qui suffit pour mouvoir la volonté par une douce impulsion. Comme s'il craignait de lui faire violence, Dieu se contente de le solliciter par d'ineffables appels. De son côté, lorsqu'il se rend à cet appel de la grâce, l'homme accourt avec des mouvements d'une joie et d'une douceur incomparables, et lorsque la volonté de l'homme, qui se complaît à répondre à l'appel de la grâce, ne fait plus qu'un avec la volonté de Dieu qui se

[1] *La grâce par laquelle nous avons été remis en liberté*, c'est-à-dire qui nous a délivrés de l'esclavage en rendant ses forces au libre arbitre. Nous faisons cette remarque pour que personne ne puisse prendre l'expression de l'auteur dans un sens trop étroit et trop dur, en se figurant voir dans sa doctrine qu'avant la rédemption le libre arbitre était en nous complétement éteint. Ce serait là une proposition erronée, et, nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, bien éloignée de la pensée si éminemment catholique de l'auteur, comme on peut s'en convaincre par plusieurs passages de cet ouvrage, où il dit de la liberté humaine, que, par le péché, elle est devenue infirme, qu'elle a été affaiblie, qu'elle est tombée dans le plus déplorable état de fragilité, etc., mais où jamais il n'avance qu'elle fût morte et anéantie.

(*Note de la traduction italienne.*)

complaît à lui faire entendre cet appel; alors, de suffisante qu'elle était, la grâce devient efficace par le concours de ces deux volontés.

Quant à ceux qui ne conçoivent la liberté que dans l'absence de toute sollicitation qui puisse mouvoir la volonté de l'homme, je me contente de remarquer qu'ils tombent, sans s'en douter, dans l'une ou l'autre de ces deux grandes absurdités : l'absurdité par laquelle on suppose qu'un être raisonnable peut agir sans aucune espèce de motif, ou l'absurdité qui consiste à supposer qu'un être qui n'est pas raisonnable peut être libre.

Si ce que nous avons établi dans ce chapitre est certain, la faculté de choisir octroyée à l'homme, loin d'être la condition nécessaire de la liberté, en est l'écueil, puisque en elle se trouve la possibilité de s'écarter du bien et de s'engager dans l'erreur, de renoncer à l'obéissance due à Dieu et de tomber entre les mains du tyran. Tous les efforts de l'homme doivent tendre à réduire au repos, avec l'aide de la grâce, cette faculté, jusqu'à la perdre entièrement, si cela était possible, en s'abstenant continuellement d'en faire usage. Celui-là seul qui la perd a l'intelligence du bien, la volonté et la force de le faire; celui-là seul qui vit dans l'intelligence, la volonté et l'accomplissement du bien est parfaitement libre; celui-là seul qui est libre est parfait; et celui-là seul qui est parfait est heureux : voilà pourquoi aucun de ceux qui sont véritablement heureux n'a cette faculté de choisir entre l'erreur et la vérité,

entre le mal et le bien, ni Dieu, ni ses saints, ni les chœurs de ses anges [1].

[1] M. Donoso Cortès veut donc, s'écrie M. l'abbé Gaduel, que nous « per-« dions la faculté de choisir! Mais comment la perdre? cela se peut-il? » Et il prouve doctement, par un texte du concile de Trente, que cela ne se peut pas, qu'il est impossible à l'homme, même une fois justifié, d'éviter tout péché; que tout ce que l'homme peut faire sur la terre, « c'est de « tenir en bride et de maîtriser en lui cette malheureuse puissance du « mal, c'est d'en diminuer de plus en plus l'énergie en affaiblissant, par « la mortification, les penchants vicieux qui l'excitent, et en attirant par « la prière, par les sacrements, par les bonnes œuvres, la grâce divine « qui la contient. » Si M. l'abbé Gaduel avait lu ce passage d'un œil moins prévenu, il aurait vu que si Donoso Cortès veut que l'homme tende de tous ses efforts à réduire au repos la faculté de pécher, *à la perdre entièrement*, il est convaincu que l'homme ici-bas n'y parviendra jamais, que cela n'est pas possible : *Todos los esfuerzos del hombre deben dirigirse á dejar en ocio esa facultad, ayudado de la gracia, hasta perder la del todo*, SI ESTO FUERA POSIBLE, *con el perpétuo desuso*. La traduction française de 1851 porte : *Tous les efforts de l'homme, aidé de la grâce, doivent concourir à réduire cette faculté au repos, à la prière*, S'IL ÉTAIT POSSIBLE, etc. M. l'abbé Gaduel cite cette phrase, met en grosses lettres les mots : A LA PERDRE, et supprime : *s'il était possible*. Cette suppression, dans une citation que l'on donne comme textuelle, est intelligente, on en conviendra, et sert à merveille l'intention de persuader au lecteur que, selon Donoso Cortès, l'homme peut arriver ici-bas à perdre la faculté de pécher. Pour ne rien faire contre cette intention, M. l'abbé Gaduel, après avoir cité les premiers mots de la phrase qui suit immédiatement, se dispense d'en donner la fin, où il est si clairement indiqué, que n'avoir pas cette faculté de pécher est le privilége des Bienheureux dans le ciel, des anges et de Dieu : *Solo el que es perfecto es dichoso; por eso ningun dichoso la tiene : ni Dios, ni sus santos, ni los coros de sus ángeles.*

M. l'abbé Gaduel ajoute : « S'il est vrai, comme le dit M. Donoso Cortès, « que celui-là seul qui *perd* la faculté de choisir *entend le bien, veut le « bien, pratique le bien*, il faut dire qu'il est impossible d'entendre le « bien, de vouloir le bien, de pratiquer le bien; nul homme sur la terre « ne l'entend, ne le veut, ne le pratique, et la vertu n'est plus qu'une « chimère. » Si M. l'abbé Gaduel a voulu faire une plaisanterie, elle n'est pas de très-bon goût; s'il a cru raisonner sérieusement, comment n'a-t-il

pas vu que Donoso Cortès parle de l'intelligence parfaite, de la volonté parfaite, de la pratique parfaite du bien, condition de la parfaite liberté et du parfait bonheur, incompatible avec la faculté de pécher? Que cet état de perfection ne soit pas de ce monde, c'est ce que Donoso Cortès reconnaît, comme nous venons de le voir, et ce que M. l'abbé Gaduel lui-même nous disait tout à l'heure. Mais il ne s'ensuit pas que la vertu *ne soit qu'une chimère*, puisque les efforts que nous faisons pour nous rapprocher de cet état parfait et pour dompter en nous la puissance du mal sont des actes de vertu : par chacun de ces actes, nous renonçons, quant à cet acte, à la faculté de préférer le mal au bien, et, en ce sens encore, il est très-vrai de dire que, pour faire le bien, il faut perdre cette faculté ; qu'il faut la perdre de plus en plus, c'est-à-dire qu'il faut multiplier de plus en plus les sacrifices que nous faisons d'elle pour avancer de plus en plus dans la voie du bien.

(*Note des traducteurs.*)

CHAPITRE II

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS RELATIVES AU DOGME DU LIBRE ARBITRE.

Si la faculté de choisir entre le bien et le mal ne constitue pas la perfection, mais le danger du libre arbitre de l'homme, si sa prévarication eut son principe, et sa chute son origine dans cette faculté, et si là se trouve le secret du péché, de la condamnation et de la mort, comment concilier avec l'infinie bonté du Dieu infini ce don si funeste, qui devient une source de malheurs et de catastrophes? Comment dois-je appeler la main qui me fait ce don, miséricordieuse ou cruelle? Cruelle, pourquoi m'a-t-elle donné la vie? Miséricordieuse, pourquoi me l'a-t-elle donnée avec un fardeau si lourd? Dirai-je qu'elle est juste, ou ne dois-je voir en elle que la force? Si elle est juste, qu'ai-je fait avant d'exister pour être ainsi l'objet de ses rigueurs? S'il n'y a en elle que la force, comment se fait-il qu'elle ne me brise pas, qu'elle ne m'écrase pas? Si j'ai péché en faisant usage du don que j'avais reçu, qui est l'auteur de

mon péché? Si je me perds par le péché où me pousse le penchant mis en moi, qui est l'auteur de ma damnation et de mon enfer? Être mystérieux et terrible, je ne sais s'il faut te bénir, s'il faut t'abhorrer? tomber prosterné à tes pieds comme ton serviteur Job, et t'adresser, jusqu'à te fatiguer, mes prières brûlantes accompagnées de mes amers gémissements? ou, entassant montagne sur montagne, Pélion sur Ossa, entreprendre contre toi la guerre des Titans? Sphinx impénétrable! je ne sais comment t'apaiser, je ne sais comment te vaincre. Quel chemin suivre? Le chemin que prennent tes ennemis? celui que suivent tes serviteurs? Je ne sais pas même quel est ton nom. Si, comme on le prétend, tu sais toutes choses, dis-moi du moins dans lequel de tes livres mystérieux tu as pour moi écrit ce nom, afin que j'apprenne comment je dois t'appeler. Les noms qu'on te donne sont contradictoires comme toi-même : ceux qui se sauvent t'appellent Dieu; ceux qui se perdent t'appellent tyran.

Ainsi parle, tournant vers Dieu des yeux étincelants de fureur, le génie de l'orgueil et du blasphème. Par une démence inconcevable et par une aberration que rien ne peut expliquer, l'homme, créature de Dieu, cite devant son tribunal Dieu lui-même, Dieu qui lui a donné et ce tribunal où il s'établit en souverain juge, et cette raison au nom de laquelle il prétend le juger, et jusqu'à la voix par laquelle il l'outrage. Et les blasphèmes appellent les blasphèmes, comme l'abîme appelle l'abîme; le blasphème qui assigne Dieu à compa-

raître prépare le blasphème qui condamne Dieu ou le blasphème qui l'absout. Qu'il absolve ou condamne, l'homme qui, au lieu d'adorer Dieu, le juge, est un blasphémateur. Malheureux les superbes qui le jugent, bienheureux les humbles qui l'adorent ! Il viendra pour tous ; pour les uns en Dieu accusé au jour du jugement, pour les autres en Dieu adoré au jour des adorations. Il répondra à tous ceux qui l'appellent ; pas un seul d'entre eux qui ne soit assuré d'obtenir sa réponse ; mais il répondra aux uns par sa colère, aux autres par sa miséricorde et par son amour.

Qu'on ne vienne pas dire que cette doctrine aboutit à l'absurde, attendu qu'elle aurait pour conséquence la négation de toute compétence de la raison humaine dans les questions relatives aux choses de Dieu, et qu'ainsi elle impliquerait la condamnation des théologiens, des saints docteurs, de l'Église elle-même, qui, dans tous les temps, ont fait de ces questions l'objet de si profondes études et de tant de travaux. Ce que repousse et nie cette doctrine, c'est la compétence de la raison non éclairée de la foi pour juger des choses qui, étant surnaturelles, sont du domaine de la révélation et de la foi. Quand la raison entreprend seule, et sans ce secours, de prononcer en pareille matière, elle traite de Dieu et avec Dieu en juge suprême, qui n'admet ni appel ni recours contre ses jugements. Cela supposé, qu'elle condamne ou absolve, son jugement est un blasphème, car ce n'est pas tant ce qu'elle affirme ou nie de Dieu que ce qu'elle affirme implicitement d'elle-

même qui donne à son jugement un caractère blasphématoire. Quelle qu'en soit la teneur, en s'arrogeant le droit de le prononcer, elle proclame en effet sa propre indépendance et sa propre souveraineté. Lorsque la sainte Église affirme ou nie quelque chose de Dieu, elle ne fait que nier ou affirmer ce que Dieu même a daigné lui apprendre. Lorsque les théologiens éminents et les saints docteurs pénètrent avec leur raison dans l'abîme obscur des excellences divines, ce n'est jamais que pénétrés d'une crainte pleine de respect et avec la foi pour guide. Ils ne prétendent pas surprendre en Dieu des merveilles et des secrets ignorés de la foi, ils cherchent seulement à voir par la lumière de leur raison les secrets et les merveilles que la lumière de la foi leur révèle. S'ils contemplent Dieu, ce n'est point pour découvrir en lui des choses nouvelles, mais simplement pour connaître d'une nouvelle manière les choses mêmes qu'ils connaissent déjà par la foi, de telle sorte que ces deux manières différentes de connaître Dieu ne sont pour eux que deux manières diverses de l'adorer.

Entre les mystères que la foi nous enseigne et que l'Église nous propose, il n'en est aucun, ne l'oublions pas, qui ne réunisse en soi, par une admirable disposition de Dieu, deux qualités en apparence incompatibles, l'obscurité et l'évidence. Les mystères catholiques pourraient se comparer à des corps lumineux à la fois et opaques; opaques et lumineux de telle manière, que, toujours obscurs et toujours lumineux, jamais leurs ombres ne peuvent être dissipées par leur lu-

mière, jamais leur lumière ne peut être obscurcie par leurs ombres. Leur lumière inonde la création, et leurs ombres restent sur eux; ils donnent la clarté à toutes choses, et rien ne leur donne la clarté; ils pénètrent tout, et ils sont impénétrables. Il semble absurde de les accepter, et il est plus absurde de les nier. Pour celui qui les accepte, il n'y a d'obscurité que celle qui leur est propre; pour celui qui les rejette, le jour se change en nuit, et il n'y a plus nulle part que ténèbres pour ses yeux privés de lumière. Tel est pourtant l'aveuglement des hommes, qu'ils aiment mieux nier les mystères que les accepter. La lumière leur est insupportable lorsqu'elle vient d'une région obscure; et, dans le dépit d'un orgueil sans mesure, ils se condamnent à une éternelle cécité, regardant comme plus funestes les ombres qui se concentrent en un seul mystère, que les ombres dont l'obscurité s'étend à tous les horizons.

Sans nous écarter des grandes questions qui font le sujet de ce chapitre, il nous sera facile de démontrer tout ce que nous venons d'affirmer. Vous demandez pourquoi Dieu a donné à sa créature le pouvoir redoutable de choisir entre le bien et le mal, entre la sainteté et le péché, entre la vie et la mort? Eh bien, supposez un moment que la créature n'a pas ce pouvoir, vous rendez par cela seul tout à fait impossible la création angélique et la création humaine. Dans cette faculté de choisir consiste l'imperfection de la liberté, supprimez cette faculté, la liberté sera parfaite; or, d'une part, la liberté parfaite est le résultat de la perfection simul-

tanée de la volonté et de l'entendement, et, de l'autre, cette perfection simultanée ne peut se trouver que dans l'être parfait, en Dieu. Si donc vous la mettez également dans la créature, Dieu et la créature sont une même chose : tout est Dieu; en d'autres termes, il n'y a pas de Dieu, et vous voilà dans le panthéisme, c'est-à-dire dans l'athéisme, car le panthéiste n'est qu'un athée sous un autre nom. L'imperfection est si naturelle à la créature et la perfection si naturelle à Dieu, que vous ne pouvez nier ni la perfection de Dieu ni l'imperfection de la créature sans une implication dans les termes, sans une contradiction substantielle, sans une absurdité évidente. Affirmer de Dieu qu'il est imparfait, c'est affirmer que Dieu, l'être parfait, n'existe pas. Affirmer de la créature qu'elle est parfaite, c'est affirmer qu'elle n'est pas créature, c'est dire en même temps qu'elle est et qu'elle n'est pas. Vous le voyez donc : si le mystère que vous rejetez est au-dessus de la raison humaine, la négation de ce mystère est non pas seulement au-dessus, mais contre la raison, et en le niant vous repoussez l'obscur pour embrasser l'absurde [1].

[1] « Il y a deux erreurs manifestes dans ce passage, » dit M. l'abbé Gaduel (l'*Ami de la Religion*, n° du 6 janvier 1853). « C'est une erreur de « dire que, sans la faculté de choisir entre le bien et le mal, la création an- « gélique et la création humaine eussent été *totalement impossibles*. « Pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu créer l'homme et l'ange sans leur don- « ner la faculté de choisir entre le bien et le mal? L'état d'épreuve était « donc absolument nécessaire? — Convenable, oui; nécessaire, non.

« C'est une autre erreur de prétendre que *la créature serait Dieu* si « elle n'avait pas la faculté de choisir le mal. Alors les anges et les saints

De même que tout est faux, contradictoire et sans raison dans la négation rationaliste, tout est simple, naturel et logique dans l'affirmation catholique. Le

« sont Dieu, puisqu'ils n'ont plus la faculté de choisir le mal! Dieu est im-
« peccable par nature; la créature ne peut l'être que par grâce. Est-ce
« que cette seule différence ne suffit pas pour que la créature, même im-
« peccable, soit sous ce rapport à une distance immense de Dieu? »

Ainsi M. l'abbé Gaduel accuse Donoso Cortès de soutenir que *la créature serait Dieu* si elle pouvait être *impeccable par la grâce*, ou, en d'autres termes, de soutenir que jamais ni en aucune manière la créature ne peut être impeccable. Or Donoso Cortès n'a cessé, dans le chapitre précédent, de rappeler que les anges et les saints dans le ciel sont impeccables; il le répète dans les lignes qui vont suivre immédiatement, et c'est là un des arguments sur lesquels il insiste, pour montrer que la liberté ne consiste pas dans la faculté de pécher. Sur quel fondement M. l'abbé Gaduel lui impute-t-il *cette erreur manifeste*, qui serait en même temps de sa part une incompréhensible contradiction? Serait-ce sur ce que Donoso Cortès dit, dans ce passage même, que la créature est imparfaite par nature : *La imperfeccion es una cosa* TAN NATURAL *á la criatura, y la perfeccion es una cosa* TAN NATURAL *á Dios*, etc.? ou sur ce qu'il ajoute un peu plus bas, qu'infiniment différente de Dieu par sa nature, elle peut cependant être unie à Dieu par la grâce : *á la cual imperfeccion se debe, por una parte, que sean diferentes de Dios* POR NATURALEZA; *y por otra, que pueden juntarse con Dios*, etc.? ou encore sur ce qu'il ne veut point qu'on attribue à la créature une perfection qui ne peut être qu'en Dieu seul : *esa perfeccion está en Dios; si la poneis tambien en la criatura, Dios y la criatura son una misma cosa*, etc.? M. Gaduel croit-il que de ne pouvoir être *impeccable que par grâce* soit une perfection de Dieu? Donoso Cortès croyait, lui, que Dieu est impeccable par nature, que l'impeccabilité par nature suppose la perfection, et toutes ses expressions prouvent jusqu'à l'évidence que c'est de cette impeccabilité et non point de l'impeccabilité par grâce qu'il parle, lorsqu'il dit que, si la créature l'avait, *elle serait Dieu*.

Si la créature ne peut être impeccable que par grâce, il s'ensuit rigoureusement que Dieu n'a pu créer aucune nature intelligente qui fût impeccable par elle-même et sans la grâce; dès lors, la *première erreur manifeste* de Donoso Cortès devient, comme la seconde, une incontestable vérité, et il faut dire avec lui : « Nier la faculté de pécher, comme inhé-

catholicisme affirme : de Dieu qu'il est absolument parfait; des êtres créés qu'ils sont parfaits d'une perfection relative, et imparfaits d'une imperfection absolue;

rente à toute nature créée, c'est rendre par cela même de tout point impossible la création de l'ange et la création de l'homme : *Pues negadla por un solo momento, y en ese momento mismo Haceis imposible de todo punto la creacion angélica y la creacion humana.* M. l'abbé Gaduel en a donné lui-même la raison. Lorsqu'il dit : *Dieu seul est impeccable par nature,* c'est comme s'il disait : « Une créature *impeccable par nature serait Dieu,* c'est-à-dire ne serait pas créature ; Dieu ne peut pas faire que le même soit et ne soit pas en même temps; une telle création est donc *tout à fait impossible.* » Ce sont précisément les deux propositions qu'il reproche à Donoso Cortès. Pour en faire deux erreurs, il faut qu'il les transforme en celles-ci : « Une créature *impeccable par grâce serait Dieu;* donc, si vous supposez que l'ange et l'homme peuvent être impeccables par grâce, vous rendez impossible la création angélique et la création humaine. » Or nous venons de voir non-seulement que Donoso Cortès n'a rien dit de semblable, mais encore qu'il dit tout le contraire ; que dans ce chapitre et dans tout son ouvrage, il ne cesse de confesser que les saints et les anges existent, qu'ils ne sont pas Dieu et qu'ils sont impeccables.

Nous retrouvons dans saint Thomas, sous une autre forme, l'argument par lequel Donoso Cortès établit que toute créature, étant imparfaite de sa nature, est de sa nature capable de pécher. Voici les paroles du Docteur angélique :

« Je réponds que l'ange, et toute créature raisonnable, quelle qu'elle « soi , si on la considère dans sa nature, peut pécher, et que toute créa- « ture en qui l'on trouve le privilége de ne pouvoir pas pécher l'a par un « don de la grâce, et non par la condition de sa nature. La raison en est « que pécher, c'est s'écarter dans ses actes de la règle à laquelle ils doi- « vent être conformes, et cela est vrai dans les choses de la nature ou de « l'art comme dans celles de la morale. Or le seul acte qui ne puisse pas « s'écarter de sa règle est celui dont la règle est la force même qui le « produit. Si, par exemple, la main d'un artiste était la règle qu'il doit « suivre pour que son œuvre ait sa perfection, cet artiste ne pourrait ja- « mais faire que des œuvres parfaites. Mais seule la volonté divine est elle- « même la règle de son acte, parce qu'elle est la seule qui ne soit pas pour « une fin supérieure à elle-même. La volonté de la créature, quelle qu'elle « soit, n'a de rectitude dans son acte que dans la mesure où il est conforme à

mais parfaits et imparfaits d'une si excellente manière, que leur imperfection absolue, par laquelle il y a l'infini entre eux et Dieu, constitue leur perfection relative,

« la volonté divine, qui est sa fin dernière ; car la volonté de tout inférieur « doit se conformer à la volonté du supérieur, comme la volonté de tout « soldat à la volonté du chef qui commande l'armée. La volonté divine est « donc la seule en qui le péché ne puisse pas être ; et, selon l'ordre de la « nature créée, il peut être dans la volonté de toute créature. » (I, q. LXIII, a. 1.)

Dans ses notes sur le texte qu'on vient de lire, le traducteur de saint Thomas, M. Lachat, résume ainsi l'enseignement des théologiens sur cette question :

« La créature raisonnable, libre par conséquent, implique-t-elle, comme « un attribut essentiel, la possibilité de pécher, ou bien Dieu pourrait-il « former, dans sa toute-puissance, une créature qui réunît l'impeccabilité « et le libre arbitre ? Cette question divise l'école en quatre partis.

« Les partisans de la première opinion, Gabriel et Jean, disent que Dieu « pourrait donner à une créature assez d'intelligence pour qu'elle connût « toujours le vrai et le bon, assez de prudence pour qu'elle ne permît ja- « mais à l'erreur de surprendre et d'égarer son jugement, puis assez de « droiture dans sa volonté pour qu'elle n'inclinât point vers le mal. Cette « créature aurait le pouvoir de choisir ou de ne choisir pas, d'agir ou « de n'agir pas; mais elle n'aurait pas la faculté de choisir le juste ou « l'injuste, de faire le bien ou le mal ; elle posséderait la liberté de con- « tradiction, mais non la liberté de contrariété ; elle serait, sous le rapport « du libre arbitre, dans la même condition que les anges et les saints « bienheureux.

« Les défenseurs de la deuxième opinion, Capréole et Durand, font une « distinction. La créature peut, disent-ils, être impeccable dans l'ordre na- « turel, mais elle ne saurait avoir ce privilége dans l'ordre surnaturel. « Quand la fin ne dépasse pas les facultés, il suffit de combiner, d'équi- « librer les forces, pour que la carrière soit fournie sans détour, infailli- « blement. Mais, quand la fin surpasse les facultés, les actes qui doivent y « conduire, et partant les préceptes qui commandent les actes, sont au- « dessus des forces de la nature ; dès lors, comment l'être fini remplira-t-il « les commandements de lui-même ? comment restera-t-il sans péché ?

« Ceux qui tiennent la troisième opinion, par exemple Scot, accordent « moins encore à la créature : ils pensent qu'elle implique nécessairement

par laquelle ils accomplissent parfaitement leurs différentes fonctions, et forment dans leur ensemble la parfaite harmonie de l'univers. La perfection absolue de

« l'idée d'imperfection, de défaut, partant de peccabilité, et que cela se « prouve rigoureusement, démonstrativement. Cette opinion paraît être « celle de saint Thomas.

« Enfin le quatrième sentiment, défendu par Valentia, peut se résumer « en ces termes : Les Pères enseignent d'une voix unanime que Dieu ne « pourrait, par des dons purement naturels, mettre la créature à l'abri « de tout péché : ainsi saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, « saint Grégoire, saint Jean Damascène, saint Anselme, etc. L'autorité « du témoignage nous oblige donc de croire que la condition d'être créé « repousse l'impeccabilité ; mais l'autorité de la logique nous force-t-elle « également d'admettre tous les raisonnements qu'on apporte à l'appui de « cette croyance ? Non, car tous ces raisonnements pèchent par un en- « droit ou par un autre ; aucun n'est convaincant, sans réplique, à l'abri « de toute contestation. Valentia attaque donc les preuves sur lesquelles « s'appuie le troisième sentiment : est-il victorieux dans sa réfutation ? Je « m'assure que le lecteur le croira difficilement. Que répondre à ce sim- « ple argument de saint Thomas : La créature n'a pas en elle-même la « règle de ses actions ; donc elle n'y est pas attachée par des nœuds in- « dissolubles, donc elle peut s'en séparer ?

« Quoi qu'il en soit, nous pouvons nous résumer en deux mots : la créa- « ture est sujette au péché ; si la raison ne nous l'apprend pas, les Pères « l'enseignent formellement. »

On peut voir dans Suarez, qui adopte pleinement le sentiment de saint Thomas (*Tract. de Angelis*, l. III, ch. VII, et l. VII, ch. III), les raisons et les autorités qui en démontrent la vérité : « Les Pères, dit Suarez, com- « mentant ces paroles de saint Paul : *Qui solus habet immortalitatem* « (I Timoth., VI, 16), les entendent non-seulement de l'immortalité opposée « à la mort naturelle, à la corruption ou perte de l'être, mais encore de « l'immortalité par opposition à la mort du péché, et ils affirment que, « comme telle, c'est-à-dire en tant qu'elle exclut la possibilité de pécher, « elle n'appartient qu'à Dieu. — Toute créature, dit saint Ambroise sur « ce texte (*lib. de Fide*, c. III), est capable de corruption et de mort, « alors même qu'elle ne tombe ni dans la mort ni dans le péché : *Cor- « ruptionis et mortis, etiamsi non moriatur aut peccat, capax est « omnis creatura.* — Dieu est le seul, ajoute saint Jérôme (*Epist.* CXLVI

Dieu, au point de vue où nous sommes en ce moment, consiste en ce qu'il est souverainement libre, ou, en d'autres termes, en ce qu'il embrasse dans toute sa per-

« *ad Damasc. De filio prodigo, in fine*), en qui le péché ne puisse pas « être : *Solus Deus est in quem peccatum non cadit.* Et saint Augustin « (*lib.* III, *cont. Maxim.*, c. XII,) donne la même interprétation de la « parole de l'Apôtre, entendant par immortalité l'immutabilité absolue qui « ne convient qu'à Dieu ; car, dit le saint docteur, les hommes et les an- « ges encourent, en péchant, une espèce de mort, et, s'il en est qui n'aient « pas péché, ils n'en étaient pas moins capables de pécher ; la créature « raisonnable à qui il est accordé de ne pouvoir pas pécher a ce privilége « non par sa nature propre, mais par la grâce de Dieu : *Omnes qui non « peccaverunt, peccare potuerunt, et cuicumque creaturæ rationali « præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed « Dei gratiæ.* »

Saint Augustin interprète de même ces paroles du Sauveur : *Nemo bonus nisi solus Deus* (Luc, XVIII, 19). Dieu seul est bon, Dieu seul est immortel, Dieu seul est infini, Dieu seul est la volonté suprême, Dieu seul est la fin dernière, Dieu seul est parfait, c'est-à-dire Dieu seul est la bonté, le bien, la vie, la sagesse, la loi, la justice, la perfection, la vérité, l'être par essence ; Dieu seul donc tient de sa nature le privilége de ne pouvoir pas se séparer, même un moment, de cette vie, de cette vérité, de cette justice, qui sont lui-même, le privilége de ne pouvoir pas pécher. Or Dieu ne peut pas donner à la créature son attribut incommunicable, il ne peut pas la faire Dieu. Donc la création d'un être intelligent ayant de lui-même et par sa nature le privilége de ne pouvoir jamais pécher est une création *tout à fait impossible*.

De cet enseignement des Pères et des raisons sur lesquelles ils s'appuient suit-il que Dieu n'ait pas la puissance de donner à sa créature l'impeccabilité en même temps que l'existence, de la créer dans l'état de gloire comme il a créé Adam, par exemple, dans l'état de grâce ? Non, assurément. Mais cela ne suit pas non plus de ce que dit en ce lieu Donoso Cortès, quelle que soit d'ailleurs la pensée qu'il exprime en d'autres passages sur cette hypothèse, qui lui paraissait, comme elle a paru à saint Thomas, non pas hors de la toute-puissance de Dieu, mais contraire à l'ordre de sa sagesse. Quelle était la question posée ? Celle-ci : « Pourquoi la créature peut-elle pécher ? » — Et que répond Donoso Cortès ? « Parce qu'elle est créature et que l'imperfection lui est naturelle : *La imperfec-*

fection le bien qui est lui-même, par la pénétration infinie d'une intelligence souverainement parfaite et que ce bien, il le veut d'une volonté dont la perfection est infinie comme la perfection de son intelligence. A ce même point de vue, l'imperfection absolue de tous les autres êtres intelligents et libres consiste en ce que ni leur intelligence ne peut voir ni leur volonté ne peut vouloir le bien d'une manière parfaite, c'est-à-dire de telle sorte qu'il soit impossible à l'intelligence d'accueillir le mal, à la volonté de le vouloir, lorsque l'intelligence l'a reçu. Or c'est précisément dans cette imperfection absolue que consiste la perfection relative de ces mêmes êtres, puisque, s'ils lui doivent, d'une part, d'être par nature autres que Dieu, ils lui doivent aussi, d'autre part, de pouvoir s'unir à Dieu, qui est leur fin dernière, par l'effort de leur volonté propre excitée, soutenue et aidée de la grâce.

cion es una cosa tan natural á la criatura. » C'est la réponse même des Pères et des théologiens ; et la seule conséquence qu'on en puisse tirer légitimement, c'est que de sa nature la créature est capable de pécher ; que la création d'une créature impeccable par nature est impossible. Si ensuite on demande : « Pourquoi Dieu, qui le pouvait, n'a-t-il pas rendu l'ange et l'homme impeccables par grâce au moment même de leur création ? Pourquoi ne les a-t-il pas placés immédiatement dans la Béatitude et dans la gloire, au lieu de les laisser dans l'état d'épreuve ? » c'est une question tout autre que la première, et qui se résout par des raisons d'un autre ordre. Nous verrons plus loin quelles sont ces raisons ; ici, nous devons nous contenter de faire remarquer que, dans le passage objet de cette note, Donoso Cortès ne l'a pas abordée. S'il a plu à M. l'abbé Gaduel de supposer le contraire, c'est gratuitement et en dépit du texte qu'il cite, dont toutes les expressions protestent contre son interprétation.

(*Note des traducteurs.*)

Les êtres intelligents et libres sont divisés et ordonnés en hiérarchies, et il s'ensuit que dans l'imperfection commune à tous il y a des degrés hiérarchiques. Ils se ressemblent tous en ce point qu'ils sont tous imparfaits, et ils se distinguent les uns des autres, en ce point qu'ils ne sont pas tous imparfaits au même degré, bien qu'ils le soient tous de la même manière. Sous ce rapport, l'ange ne diffère de l'homme qu'en ce que l'imperfection est plus grande dans l'homme, moindre dans l'ange, comme il convenait à la place qu'ils occupent respectivement dans l'immense échelle des êtres. L'un et l'autre sont sortis de la main de Dieu avec la faculté de livrer au mal leur intelligence et leur volonté, de faire le mal connu et voulu ; c'est en cela qu'ils se ressemblent. Mais dans la nature angélique cette imperfection ne dura qu'un moment, dans la nature humaine elle dure toute la vie ; et cela met entre eux une grande différence. Il y eut pour l'ange un moment terrible et solennel où il dut choisir entre le bien et le mal : en cet instant redoutable, les phalanges angéliques se divisèrent, les unes s'inclinant devant le commandement divin, les autres se soulevant et se déclarant rebelles; et cette résolution suprême et instantanée fut suivie pour les premiers d'une élévation, pour les autres d'une chute, instantanée et suprême : les anges rebelles tombèrent dans l'abîme d'où ils ne sortiront plus; les anges fidèles, confirmés en grâce [1],

[1] « La nature angélique est telle, dit saint Thomas, qu'elle acquiert sa perfection naturelle non pas lentement, progressivement, mais dès les pre-

montèrent dans la gloire qu'ils ne perdront jamais.

Plus faible que l'ange, d'intelligence et de volonté, parce qu'il n'était pas comme lui un pur esprit, l'homme eut en partage une liberté moins forte, plus imparfaite, et dont l'imperfection devait durer en lui autant que sa vie. Et c'est là que brille dans son infinie splendeur l'inénarrable beauté des desseins de Dieu. Dieu vit, avant tout commencement, toute la beauté et toute la convenance des hiérarchies, et il établit les hiérarchies entre les êtres intelligents et libres. Il vit éternellement la convenance et la beauté d'une sorte d'égalité gardée par le Créateur envers toutes ses créatures, et tel fut l'ordre divin, que la beauté de l'égalité se joint dans une unité parfaite à la beauté de la hiérarchie. Afin que la hiérarchie pût exister, il partagea inégalement ses dons, et, afin que se réalisât la loi de l'égalité, il exigea davantage de celui à qui il avait donné davantage, moins de celui à qui il avait moins donné, et la mesure de ses dons fut la mesure de sa justice. L'ex-

miers instants de son existence ; et le mérite conduit les anges à la gloire de la même manière que la nature à leur perfection naturelle : ils ont donc obtenu la béatitude aussitôt qu'ils l'ont eue méritée. Or, non-seulement dans l'ange, mais dans l'homme même, le mérite de la béatitude peut être par un seul acte, car l'homme la mérite par tout acte qu'informe la charité. Les anges ont donc été bienheureux, dès leur premier acte informé par la charité. » (I, Q. 62, 5.)

De même que les bons anges, ajoute Suarez, reçurent la récompense immédiatement après l'avoir méritée, de même les mauvais anges reçurent le châtiment immédiatement après leur péché. » (*Tract. de Angelis*, lib. VIII, c. II, n° 10.)

(*Note des traducteurs.*)

cellence native de l'ange étant plus grande, sa chute fut sans espérance et sans remède, son châtiment instantané, sa condamnation éternelle. L'excellence native de l'homme étant moindre, il ne tomba que pour être relevé, et sa prévarication eut la grâce de la rédemption : le jugement qui le frappe ne sera pas sans appel, sa condamnation ne deviendra irrémissible qu'au moment, connu de Dieu seul, où, la prévarication humaine, à force de se répéter, ayant atteint la grandeur de la prévarication angélique, leur poids sera le même dans la balance divine. L'homme ne pourra donc pas dire à Dieu : « Pourquoi ne m'avez-vous pas fait ange? » l'ange : « Pourquoi ne m'avez-vous pas fait homme? »

Seigneur, qui ne s'épouvante au spectacle de votre justice? mais quelle grandeur égale la grandeur de votre miséricorde? quelle balance est aussi juste que celle de vos mains? qui connaît comme vous les nombres et leurs mystérieuses harmonies? comme tous les prodiges que vous avez faits sont bien faits! comme sont bien assises les choses que vous avez fondées! et, sur leurs inébranlables fondements, qu'elles sont belles! ouvrez, Seigneur, mon intelligence, afin que je parvienne à comprendre quelque chose de ce que s'est proposé votre sagesse dans ses desseins éternels; quelque chose de ce que vous concevez éternellement, de ce que vous réalisez éternellement; sans vous, que peut connaître l'homme? avec vous, que peut-il ignorer?

Si l'homme ne peut pas dire à Dieu : « Pourquoi ne

m'avez-vous pas fait ange? » ni : « Pourquoi ne m'avez-vous pas créé parfait? » pourra-t-il au moins lui dire : « Seigneur, ne vaudrait-il pas mieux pour moi que je ne fusse pas né ? si vous m'eussiez consulté, je n'aurais pas accepté la vie avec la faculté de la perdre : l'enfer m'épouvante plus que le néant ! »

L'homme ne sait par lui-même que blasphémer. Lorsqu'il interroge, il blasphème, si Dieu même qui doit lui répondre ne lui a pas préalablement enseigné quelles questions il doit faire. Lorsqu'il demande quelque chose, il blasphème encore, si Dieu même, qui seul peut le lui octroyer, ne lui a pas préalablement enseigné ce qu'il doit demander et comment il doit demander. L'homme ignora ce qu'il devait demander et comment il devait le demander, jusqu'au jour où Dieu, venu en ce monde et fait homme, lui enseigna le *Notre Père*, pour qu'il l'apprît par cœur comme un enfant.

Que veut dire l'homme, quand il fait entendre cette parole : « Ne vaudrait-il pas mieux pour moi que je ne fusse pas né? » Croit il, par hasard, qu'avant d'exister il avait l'existence? Mais si, avant d'exister, il n'existait pas, quel sens peut avoir une pareille question? L'homme peut se faire quelque idée de tout ce qui est, alors même que ce qui est dépasse la portée de sa raison, et voilà pourquoi il se forme quelque idée de tous les mystères; mais il ne peut se former aucune idée de ce qui n'est pas, et voilà pourquoi il n'a aucune idée du néant. Ce n'est pas l'anéantissement que cherche le suicide ; il ne veut pas cesser d'être, il veut être autrement qu'il

n'est, pour cesser de souffrir. L'homme n'exprime donc réellement aucune idée lorsqu'il dit : « Pourquoi suis-je [1]? » Cette question, pour avoir un sens, doit se transformer en celle-ci ? « Pourquoi suis-je ce que je suis? » Laquelle se résout en cette autre : « Pourquoi suis-je, avec la faculté de me perdre? » Demande absurde dans tous les sens et sous tous les rapports. Si, en effet, toute créature, par cela seul qu'elle est créature, est imparfaite; et si la faculté de se perdre constitue l'imperfection spéciale de l'homme, celui qui fait cette question demande simplement ceci : « Pourquoi l'homme est-il une créature? » ou ce qui est la même chose : « Pourquoi la créature n'est-elle pas le Créateur? Pourquoi l'homme n'est-il pas le Dieu qui a créé l'homme? » *Quod absurdum* [2].

[1] La traduction italienne met ici en note : « Dire : *Pourquoi suis-je?* c'est dire : *Ne serait-il pas mieux que je ne fusse pas?* Ce qui évidemment n'a aucun sens. » C'est dire en effet : *Le non-être est quelque chose de meilleur que l'être.* Or ces deux mots, le *non-être est*, sont une contradiction dans les termes. Le non-être n'est ni meilleur ni plus mauvais: il n'est pas quelque chose, il n'est rien.

(*Note des traducteurs.*)

[2] « Ce qui est absurde, *quod absurdum,* » dit agréablement M. l'abbé Gaduel, « c'est de dire que l'homme serait Dieu s'il n'avait pas la faculté « de choisir le mal. » — Nous avons vu, dans la première note de ce chapitre, que les Pères de l'Église et les plus grands théologiens le disent comme Donoso Cortès et dans le même sens que lui. Dans ses *Élévations sur les Mystères,* Bossuet se demande comment l'iniquité a pu se trouver dans une créature aussi parfaite que l'ange, et il fait précisément la réponse dont l'absurdité réjouit M. l'abbé Gaduel : l'ange est une créature, l'ange n'est pas Dieu. — « Comment s'y est-elle trouvée? par où y est-« elle entrée? L'erreur a-t-elle pu s'insinuer au milieu de tant de clartés, « ou la dépravation et l'iniquité parmi de si grandes grâces? Vraiment, « tout ce qui est tiré du néant en tient toujours. Vous étiez sanctifié, mais

Et, si ce n'est pas cela qu'on entend demander; si on veut dire seulement : « Pourquoi Dieu ne me sauve-t-il pas, malgré la faculté que j'ai de me perdre? » l'absurdité est encore plus évidente ; que signifierait la faculté de se perdre donnée à qui ne pourrait se perdre jamais? Si de toute façon l'homme doit se sauver, quel sera l'objet final de la vie dans le temps? Pourquoi la vie de l'homme ne commence-t-elle pas et ne continue-t-elle pas perpétuellement dans le paradis? La raison conçoit-elle que le salut soit en même temps nécessaire et futur? Le futur n'est compatible qu'avec le contingent, et ce qui de sa nature est nécessaire, est de sa nature toujours présent.

Si l'homme devait passer sans transition du néant à l'éternité et vivre d'une vie glorieuse dès l'instant que la vie lui est donnée, un tel état de choses aurait pour conséquence nécessaire la suppression du temps, de l'espace et de la création faite tout entière pour l'homme, qui en est le roi. Si son royaume ne devait pas être de ce monde, pourquoi ce monde? S'il ne devait pas être temporel, pourquoi le temps? S'il ne devait pas être local, pourquoi l'espace? Et, sans le temps et l'espace, pourquoi les choses créées dans l'espace et dans le temps? On le voit, dans l'hypothèse que nous discutons, les absurdités s'enchaînent. On commence par admettre simultanément ces deux termes contra-

« non pas saint comme Dieu : vous étiez réglé d'abord, mais non pas « comme Dieu, dont la volonté est sa règle, d'un libre arbitre indéfectible : une de vos beautés était d'être doué du libre arbitre, mais non « comme Dieu, dont la volonté est sa règle et le libre arbitre indéfectible. »

dictoires : *faculté de se perdre*, *salut nécessaire*, et cette hypothèse conduit par une conséquence inévitable à rendre nécessaire la suppression du temps et de l'espace, absurdité nouvelle d'où sort à son tour la suppression logique de tout ce qui a été créé avec l'homme, pour l'homme et à cause de l'homme. — Dès que l'homme entreprend de mettre une idée humaine au lieu et place d'une idée divine, sa raison voit s'écrouler l'édifice entier de la création et elle demeure ensevelie sous ses immenses ruines.

Abordant la même question par un autre côté, on peut affirmer que, lorsque l'homme réclame la faculté de se sauver nécessairement tout en gardant la faculté de se perdre, il se montre plus absurde encore, s'il est possible, que lorsqu'il prenait Dieu à partie pour lui avoir donné cette dernière faculté : alors il plaidait pour être Dieu ; maintenant il plaide pour avoir, tout en demeurant homme, les priviléges de la divinité.

Enfin, si l'on veut bien y réfléchir sérieusement, on demeurera convaincu qu'il ne pouvait convenir à l'excellence des perfections divines de sauver l'ange ou l'homme sans mérite antérieur [1]? Tout en Dieu est

[1] « Voici une autre erreur, » dit M. Gaduel, sur cette proposition que, d'après la traduction de 1851, il rapporte ainsi : *Il ne pouvait convenir à la puissance divine de sauver ni l'ange ni l'homme sans mérite antérieur.* Dans le texte de Donoso Cortès, il n'y a pas la *puissance divine ;* on y lit : *No pudo convenir á las divinas excelencias,* et, bien que le sens général de la phrase reste le même, la différence des expressions n'est pas sans importance, car ce n'est pas de l'étendue de la puissance divine, mais de l'ordre de la divine sagesse, que sont tirées les raisons pour lesquelles les

raisonnable, sa justice comme sa bonté, et sa bonté comme sa miséricorde ; s'il est infiniment juste, infiniment bon, et infiniment miséricordieux, il est

théologiens rejettent, comme saint Thomas nous l'expliquera tout à l'heure, l'hypothèse du salut antérieur à tout mérite.

Cette question de la possibilité du salut, et par conséquent de l'impeccabilité sans mérite antérieur, n'est pas la même que celle de la possibilité d'une créature impeccable par nature. Si la raison ne conçoit pas une telle créature, qui, étant impeccable par elle-même, serait parfaite, c'est-à-dire serait Dieu, ou en d'autres termes serait et ne serait pas créature, cette contradiction disparaît dans l'hypothèse d'un être intelligent, ayant par sa nature la faculté de pécher, mais que Dieu, par sa grâce, rendrait impeccable au moment même où il lui donne l'existence. Voilà pourquoi Donoso Cortès a traité séparément les deux questions, et de là vient aussi la manière non pas contraire, mais différente, dont il les résout. A la première, dont la solution est donnée par le sens clair et défini de ces deux termes, créateur et créature, il répond nettement : La création d'une nature impeccable *est tout à fait impossible.* A la seconde, dont la solution doit être cherchée dans les idées imparfaites que nous avons de la sagesse et de la justice de Dieu, il répond simplement : Le salut antérieur a tout mérite, la récompense donnée avant le combat, *ne pouvait convenir à l'excellence des perfections divines.* Puis il prouve, par des arguments irréfutables, qu'en tout cas, si Dieu avait réalisé cette hypothèse, tout le plan du monde eût été changé, et que la création telle que le Seigneur l'a faite n'aurait plus de raison d'être. Il en résulte que, si l'on veut parler du salut, antérieur à tout mérite, dans un monde imaginaire tout différent de celui qui existe, la question est sans intérêt pour nous et ne peut pas préoccuper un instant un homme de bon sens ; mais que, si au contraire on parle du monde réel, le salut antérieur au mérite, étant incompatible avec l'ordre et les lois de ce monde, constitue une véritable impossibilité. Or, lorsque l'on veut bien lire avec quelque attention cette page que M. Gaduel condamne si lestement, on reconnaît que Donoso Cortès n'a nullement songé aux mondes imaginaires, et que son but unique est de répondre aux hommes de ce monde qui voudraient le garder tel qu'il est, en y introduisant le salut antérieur au mérite, c'est-à-dire en le détruisant pour lui substituer un monde tout différent. Du reste, sa doctrine est celle de saint Thomas :

« La rectitude de la volonté est requise pour la Béatitude. Cette recti-
« tude n'étant autre chose que l'ordre que la volonté doit garder pour par-

aussi infiniment raisonnable. On ne peut donc, sans blasphème, attribuer à Dieu ni une bonté, ni une miséricorde, ni une justice qui n'auraient pas leurs fon-

« venir à sa fin dernière, elle est exigée pour que la fin dernière soit at- « teinte, comme, dans la matière à laquelle on veut donner certaine forme, « l'artiste exige les conditions nécessaires pour que cette forme soit possible. « Il ne suit pas de là que quelque opération de l'homme doive précéder sa « Béatitude; car Dieu pourrait créer la volonté, ayant simultanément « et la tendance parfaite vers sa fin et la possession de cette fin, de même « que parfois il donne d'un seul coup à la matière et les conditions re- « quises pour la forme voulue et cette forme même. Mais l'ordre de la di- « vine sagesse exige qu'il n'en soit pas ainsi (*sed ordo divinæ sapientiæ* « *exigit ne hoc fiat*). En effet, parmi les êtres destinés à posséder le bien « parfait, l'un, comme le dit Aristote, le possède sans avoir besoin de se « mouvoir pour l'atteindre; d'autres l'atteignent par un seul mouvement, « et il en est qui n'y parviennent que par un grand nombre de mouve- « ments. Avoir le bien parfait de la première manière est le propre de « celui qui l'a naturellement. Or Dieu seul a naturellement la Béatitude; « Dieu seul donc la possède sans avoir besoin d'agir pour l'atteindre. La « Béatitude dépasse toute nature créée, une pure créature ne peut donc « l'obtenir convenablement que par le mouvement d'une opération qui « tende à l'y faire arriver. L'ordre établi par la divine sagesse est tel, « que l'ange, supérieur à l'homme dans l'ordre des natures, a obtenu la « Béatitude par le mouvement d'un seul acte méritoire. Mais les hommes « ne l'obtiennent que par un grand nombre de mouvements ou d'actes « qu'on appelle mérites. Aussi le philosophe a-t-il dit : *La béatitude est* « *la récompense des actions vertueuses.* »

« Si donc le mérite antérieur est exigé pour que l'homme parvienne à « la Béatitude, ce n'est point que la vertu divine n'ait toute la puissance « nécessaire pour le béatifier sans cela, mais c'est afin que l'ordre soit « gardé dans les choses.

« Dieu a créé les premières créatures dans un état parfait, sans dispo- « sition ou opération antérieure de leur part, afin que les premiers indi- « vidus de chaque espèce, ainsi constitués, pussent la perpétuer. Sembla- « blement, comme c'est par le Christ, Dieu et homme tout ensemble, « que la Béatitude doit arriver aux autres, selon cette parole de l'Apôtre : « *Il a introduit après lui ses nombreux enfants dans la gloire*, l'âme « du Christ fut bienheureuse dès le premier instant de sa conception, sans

dements dans la souveraine raison, par laquelle seule la bonté est une vraie bonté, la miséricorde une vraie miséricorde, la justice une vraie justice. La bonté qui n'est pas raisonnable est faiblesse, la miséricorde qui n'est pas raisonnable est complaisance, la justice qui

« aucun mérite antérieur. Mais c'est là un privilége unique; car, si les « enfants qui meurent après avoir reçu le baptême obtiennent la Béati- « tude sans mérites propres, c'est que, par le baptême, il sont devenus « les membres du Christ, dont les mérites leur sont appliqués. » (I, 2, q. v. 7.)

Saint Thomas enseigne donc qu'il ne convient pas que la pure créature obtienne le salut sans mérite antérieur : *Nulla pura creatura convenienter Beatitudinem consequitur absque motu* ; que le mérite antérieur est exigé pour que l'ordre ne soit pas violé : *Ut servetur ordo in rebus ;* que l'ordre de la divine sagesse ne permet pas qu'il en soit autrement : *Ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat.* M. l'abbé Gaduel le trouve très-bon, je pense, et il n'aurait garde de qualifier d'*erreur* ce sentiment du Docteur angélique. En quoi diffère-t-il pourtant de celui que Donoso Cortès exprime par ces paroles : « Sauver l'ange ou l'homme sans mérite antérieur ne pouvait convenir à l'excellence des perfections divines : *No pudo convenir á las divinas excelencias*?

M. l'abbé Gaduel ajoute : « Plus bas, l'auteur affirme que *le salut « antérieur à tout mérite serait une injustice de la part de Dieu.* » Dans la traduction de 1851, on lit en effet plus bas que demander à Dieu *le salut antérieur à tout mérite, c'est lui demander une injustice*, mais le texte espagnol porte : *Quién no ve aqui que lo que se le pide es una siurazon ?* Or, si le mot *siurazon* veut dire *injustice*, parce que toute injustice est sans motif légitime, ce terme signifie aussi, dans son acception première et radicale : *une chose sans raison*, et c'est le sens qu'il a dans la phrase de Donoso Cortès, comme le prouvent les mots qui suivent immédiatement : *puesto que lo que se le pide es una accion sin su motivo y un efecto sin su causa.* — Il est plus dangereux qu'on ne pense, Donoso Cortès l'avait compris comme saint Thomas, d'imaginer des hypothèses où il serait difficile de se rendre raison de l'action divine. C'est dans l'hypothèse de la possibilité du salut sans mérite antérieur qu'a sa racine la monstrueuse opinion de Luther et de Calvin sur l'inutilité des œuvres méritoires.

(*Note des traducteurs.*)

n'est pas raisonnable est vengeance; or Dieu est bon, miséricordieux et juste, il n'est ni faible, ni complaisant, ni vindicatif. Cela supposé, que prétend-on lorsqu'on réclame, au nom de son infinie bonté, le salut antérieur à tout mérite? Qui ne voit que c'est là demander une chose sans raison, puisque ce que l'on demande serait une action sans son motif, un effet sans sa cause? Singulière contradiction! nous voudrions obtenir de l'infinie bonté de Dieu ce que nous ne pouvons voir, sans le flétrir de notre blâme, dans l'homme dont la raison est bornée, et nous appelons dans le ciel œuvre miséricordieuse et juste cela même que sur la terre nous appelons chaque jour caprice de femme nerveuse ou extravagance de tyran.

Quant à l'enfer, son existence est nécessaire pour rendre possible ce parfait équilibre que Dieu a mis en toutes choses, parce qu'il se trouve d'une manière substantielle dans ses divines perfections. L'enfer, considéré comme peine, est, avec le ciel, considéré comme récompense, en un équilibre parfait, et, dans l'homme, la faculté de se perdre peut seule faire équilibre à la faculté de se sauver. La justice et la miséricorde de Dieu étant également infinies, il fallait simultanément l'enfer comme terme de la première, le ciel comme terme de la seconde. Le ciel suppose l'enfer, et il le suppose de telle sorte, que sans l'enfer on ne peut ni en expliquer ni en concevoir l'existence. Les deux se tiennent comme la conséquence tient au principe d'où elle découle, comme le principe à sa conséquence. Et

de même que, lorsqu'on affirme la conséquence et son principe, on n'affirme en réalité qu'une seule et même chose, de même on n'affirme réellement pas deux choses différentes lorsqu'on affirme l'enfer que suppose le ciel et le ciel que suppose l'enfer. Il y a donc nécessité logique, ou d'admettre également ces deux affirmations, ou de les nier l'une et l'autre d'une négation absolue. Mais, avant de nier, il est bon de savoir ce qu'on nie. En les niant, on nie, dans l'homme, la faculté de se perdre et la faculté de se sauver; en Dieu, son infinie justice et son infinie miséricorde. Ces deux négations *personnelles* (ou relatives à Dieu et à l'homme), qu'on me permette ici ces expressions, entraînent une négation *réelle* (ou relative aux choses) : la négation de la vertu et du péché, du bien et du mal, de la récompense et du châtiment; or par ces négations on nie toutes les lois du monde moral; il est donc évident que la négation de l'enfer conduit logiquement à la négation du monde moral et de toutes ses lois. Et qu'on ne dise pas que l'homme aurait pu se sauver sans aller au ciel, se perdre sans aller en enfer. Tout ce qui n'est pas *aller en enfer* n'est point réellement le châtiment; tout ce qui n'est pas *aller au ciel* n'est point réellement la récompense; dans l'enfer seul est la perte, la damnation véritable; dans le ciel seul le salut; l'homme ne peut se perdre qu'en tombant dans l'enfer; se sauver qu'en montant au ciel. La justice et la miséricorde de Dieu ou ne sont pas, ou sont selon un mode divin, c'est-à-dire infini; infinies, ou elles ont pour terme, la

justice l'enfer, la miséricorde le ciel, ou, n'atteignant pas leur terme, elles sont vaines, ce qui est une autre manière d'être comme si elles n'étaient pas.

En dernière analyse, si de cette laborieuse démonstration il résulte que la faculté de se sauver suppose nécessairement la faculté de se perdre, et que le ciel non moins nécessairement suppose l'enfer; blasphémer contre Dieu parce qu'il a fait l'enfer, c'est blasphémer contre Dieu parce qu'il a fait le ciel, et se plaindre de ce qu'il nous a laissé la liberté de nous perdre, c'est se plaindre de ce qu'il nous a donné le moyen de nous sauver.

CHAPITRE III

MANICHÉISME. — MANICHÉISME PROUDHONNIEN.

Le libre arbitre de l'homme sera toujours un de nos plus grands et de nos plus effrayants mystères, et, quelle que puisse être l'explication qu'on en donne, il faut avouer que la faculté laissée à l'homme de tirer le mal du bien, le désordre de l'ordre, et de troubler, accidentellement du moins, les grandes harmonies établies de Dieu dans toute la création, est une faculté redoutable. Elle serait à peu près inconcevable si on la considérait en elle-même et sans tenir compte de ce qui la limite et la contient. Le libre arbitre dans l'homme est un don si grand, si sublime, qu'il paraît plutôt de la part de Dieu une abdication qu'une grâce, lorsqu'on s'arrête au spectacle du mal que cette cause produit ici-bas.

Jetez les yeux sur toute la suite des temps, vous verrez quels orages troublent l'Océan où vogue le vaisseau de l'humanité : Adam le rebelle ouvre l'ère des soulèvements de l'homme contre Dieu, et bientôt à côté de lui paraît Caïn le fratricide ; puis ce sont des multitudes

sans Dieu et sans lois, où, au milieu des blasphémateurs, des fornicateurs, des adultères, des incestueux, des criminels de toute espèce, on rencontre à peine quelques adorateurs de Dieu, qui eux-mêmes finissent par mettre en oubli son nom et sa gloire. Comme un équipage recruté par la force dans la lie des populations, ils s'agitent tumultueusement, en poussant d'affreuses clameurs, sur leur immense navire qui n'a plus de capitaine et qu'emportent çà et là d'irrésistibles courants au sein de la mer sans bornes où il est perdu. Ils ne savent ni où ils vont, ni d'où ils viennent, ni même comment s'appelle leur vaisseau, ni quel vent les pousse. Si de loin en loin une voix prophétique s'élève criant : Malheur à vous, navigateurs ! malheur à votre navire ! ils ne l'écoutent point, et, laissant le vaisseau poursuivre au hasard sa course rapide, ils ne font rien pour diriger sa marche. Cependant la tempête redouble, et la carène commence à craquer; ils n'entendent rien et continuent l'orgie. Mais voilà que le moment solennel, le moment suprême approche; il est venu : tout à coup cessent à la fois les festins magnifiques, la joie folle et les éclats frénétiques de ses rires, les danses lubriques, les clameurs et le tumulte dont le fracas tout à l'heure remplissait les airs, les craquements du vaisseau et le rugissement même de la tempête. L'Océan a tout englouti dans ses profondeurs; il n'y a plus que l'étendue sans fin de ses eaux, et les eaux immobiles font silence, sur elles plane la colère de Dieu.

Dieu se remet à l'œuvre, et la liberté humaine se remet à détruire l'œuvre nouvelle de Dieu. Parmi les fils de Noë, il s'en trouve un qui dévoile la honte de son père. Le père maudit ce fils et avec lui sa postérité, sur laquelle demeurera la malédiction jusqu'à la plénitude des temps. Après le déluge, on voit donc se renouveler le désordre antérieur au déluge. C'est la même histoire qui recommence : les enfants de Dieu ont à combattre contre les enfants des hommes, et en face de la cité divine s'élève la cité du monde. Celle-ci adore la liberté, l'autre la Providence; et la liberté et la Providence, Dieu et l'homme, reprennent le gigantesque combat dont les vicissitudes sont le sujet perpétuel de l'histoire. Les amis de Dieu sont partout vaincus; le nom même de Dieu, le nom saint et incommunicable, tombe en oubli, et, dans la démence où les jette leur victoire, les hommes entreprennent de se bâtir une demeure d'une telle élévation, qu'ils y seront au-dessus des nues. Le feu du ciel tombe sur cet édifice de l'orgueil, et Dieu, dans sa colère, frappe le genre humain par la confusion des langues. Alors les nations se dispersent dans toutes les parties de la terre; elles croissent et se multiplient, remplissent toutes les zones, toutes les régions du globe. Là, s'élèvent de grandes et populeuses cités; ici, dans toute la pompe de l'orgueil, de gigantesques empires; ailleurs des hordes abruties et féroces errent dans une insolente oisiveté à travers les forêts immenses ou les déserts incommensurables. Mais partout brûle le feu de la discorde; la guerre pousse

ses clameurs, et l'univers en est comme assourdi. Les empires tombent sur les empires, les cités sur les cités, les nations sur les nations, les races sur les races, les multitudes sur les multitudes; la terre n'est qu'une plaie, qu'un incendie; l'abomination de la désolation est dans le monde. Où donc est le Dieu fort? Que fait-il? Pourquoi abandonne-t-il le champ à la liberté humaine, partout reine et maîtresse? Pourquoi permet-il cette révolte universelle, cette confusion, cette anarchie dont la terre entière est la proie, et l'élévation de toutes ces idoles, et la succession de toutes ces catastrophes, et l'amas de toutes ces ruines?

Un jour Dieu appela un homme juste et lui dit : « Je te rendrai père d'une postérité aussi nombreuse que les grains de sable de la mer et que les étoiles du firmament; de ton heureuse race naîtra, au temps marqué, le Sauveur des nations; je la gouvernerai moi-même directement par ma providence, et, de peur qu'elle ne tombe, je dirai à mes anges de la soutenir de leurs mains. Je serai pour elle tout prodiges, et elle sera devant les nations un témoignage vivant de ma toute-puissance. » Et les promesses du Seigneur furent accomplies : son peuple est esclave, il n'a point de patrie, ses familles n'ont pas de foyer, Dieu lui suscite des libérateurs, il le tire miraculeusement de l'Égypte, il lui donne des foyers et une patrie. Ce peuple souffre la faim, Dieu fait pleuvoir sur lui la manne; la soif le dévore, à la voix de Dieu les eaux obéissantes jaillissent du rocher; des multitudes d'ennemis lui barrent le che-

min, la colère de Dieu dissipe ces multitudes comme le vent emporte un nuage. Le voici de nouveau captif, laissant dans sa douleur, suspendues aux saules du fleuve qui baigne Babylone, ses harpes harmonieuses; Dieu le délivre encore et le ramène à Jérusalem la sainte, la prédestinée; il la revoit dans tout l'éclat de sa grandeur et de sa beauté. Les juges que Dieu donne à ce peuple sont incorruptibles et le gouvernent dans la justice et dans la paix. Les rois qui leur succèdent ont la crainte du Seigneur, la prudence, la sagesse, la gloire. Enfin, pour que rien ne manque à la grandeur de ce peuple, Dieu daigne lui envoyer, si l'on peut parler de la sorte, des ambassadeurs dans la personne des prophètes qui lui découvrent les sublimes desseins de sa providence et lui font voir l'avenir comme on voit le présent [1]. Et pourtant ce peuple au cœur dur et charnel met en oubli les miracles de son Dieu, méprise ses avertissements, abandonne son temple, éclate en murmures et en blasphèmes, tombe dans l'idolâtrie, outrage le nom incommunicable du Seigneur, égorge ses saints prophètes et se livre à toutes les ardeurs de la discorde et de la révolte.

[1] La providence de Dieu n'a pas non plus manqué aux autres peuples. Dieu leur accorda à tous des secours suffisants pour que les hommes, s'ils avaient voulu en user et y répondre par leur coopération, pussent se sauver, comme se sont en effet sauvés, chez ces différents peuples, divers individus. Si l'illustre auteur a négligé de le rappeler ici, c'est sans nul doute pour ne pas affaiblir la force et la beauté de ce rapide et éloquent tableau de l'action de la Providence et de l'action de la liberté humaine.

(*Note de la traduction italienne.*)

Cependant les semaines prophétiques de Daniel s'accomplirent, et alors vint Celui qui devait venir, envoyé par le Père pour retirer les nations de leur misère, pour la rédemption du monde. Il était pauvre, il était doux, il était humble ; son peuple insulta sa pauvreté, railla sa douceur, eut en mépris son humilité, le repoussa comme un objet de scandale, le couvrit d'un vêtement de dérision, et, s'abandonnant aux inspirations de l'enfer, rempli de ses fureurs, il lui fit boire jusqu'à la lie, sur la croix, le calice de la douleur, après lui avoir fait épuiser, dans le prétoire, le calice de l'ignominie.

Crucifié par les Juifs, le Fils de Dieu appela les gentils, et les gentils accoururent ; mais, depuis comme avant le jour où ils répondirent à cet appel, le monde s'obstina à suivre le chemin de sa perdition et à chercher les ombres de la mort. La très-sainte Église reçut en héritage de son divin fondateur et maître le privilége de la persécution et des outrages ; elle a été outragée et persécutée et par les peuples et par les chefs des peuples, rois ou empereurs. De son propre sein sortirent les grandes hérésies qui entourèrent son berceau, pareilles à des monstres prêts à la dévorer. Elles tombent terrassées aux pieds de l'Hercule divin ; mais c'est en vain ; la lutte effrayante entre l'Hercule divin et l'Hercule humain, entre Dieu et l'homme, recommence. La rage des serviteurs du mal égale l'indomptable courage des serviteurs de Dieu. Les succès sont divers ; le théâtre de la bataille s'étend sur les continents d'une

mer à l'autre, sur les mers d'un continent à l'autre, dans le monde d'un pôle à l'autre pôle. Le parti vainqueur en Europe est vaincu en Asie; il succombe en Afrique, dans les Amériques il est triomphant. Tout homme, qu'il le sache ou l'ignore, sert et combat dans l'une des deux armées, et il n'en est pas un seul qui n'ait sa part dans la responsabilité de la défaite ou de la victoire. Le forçat dans les chaînes et le roi sur son trône, le pauvre et le riche, l'homme sain et le malade, le savant et l'ignorant, l'enfant et le vieillard, l'homme civilisé et le sauvage, tous combattent le même combat. Toute parole qui se prononce est inspirée de Dieu ou inspirée par le monde, et proclame forcément d'une manière implicite ou explicite, mais toujours claire, la gloire de l'un ou le triomphe de l'autre. Nous sommes tous forcément enrôlés dans cette milice, où il n'y a ni remplacements, ni engagements volontaires, et dont ne dispense ni le sexe, ni l'âge, ni la maladie. Aucune excuse n'est admise, et personne n'est reçu à venir dire : « Je suis le fils d'une veuve dans l'indigence, » ou bien : « Je suis la mère d'un paralytique, » ou encore : « Je suis la femme d'un estropié. » On est soldat et contraint de faire cette guerre par cela seul qu'on entre dans la vie.

Ne dites point : « Je ne veux pas combattre; » quand vous parlez de la sorte, vous combattez; ou : « Je ne sais quel parti embrasser; » par cette parole, vous faites votre choix; ou : « Je veux être neutre; » c'est parce que vous voulez rester neutre que vous ne l'êtes déjà

plus ; ou enfin : « Que m'importe? je n'ai pour l'une et l'autre cause que de l'indifférence ; » c'est là une prétention digne de risée, car être indifférent c'est épouser une cause et rejeter l'autre. Ne cherchez pas non plus un refuge où vous puissiez vous soustraire aux chances de ce combat, vous le chercheriez vainement; où le trouveriez-vous? Il n'y a pas un coin de l'espace, pas un moment du temps où la lutte ne soit engagée. Dans la seule éternité, patrie des justes, se rencontre le repos, là seulement cesse le combat. Mais n'allez pas croire que les portes de cette éternité s'ouvriront pour vous si vous ne pouvez montrer les cicatrices, marques de votre courage! Ces portes s'ouvrent pour ceux-là seuls qui ont combattu glorieusement ici-bas les combats du Seigneur, pour ceux-là seuls qui ont, comme le Seigneur, été crucifiés.

Lorsqu'il contemple le spectacle de l'histoire, l'homme que la foi n'éclaire point se trouve inévitablement entraîné dans l'un ou l'autre des deux manichéismes : ou dans le manichéisme antique, suivant lequel il y a deux principes, un principe du bien et un principe du mal, incarnés chacun en un Dieu, de telle sorte que l'homme a deux Dieux suprêmes, entre lesquels la guerre est la seule loi; ou dans le manichéisme proudhonnien, qui consiste à affirmer que Dieu est le mal, que l'homme est le bien; que le pouvoir humain et le pouvoir divin sont deux pouvoirs rivaux, et que l'unique devoir de l'homme est de vaincre Dieu, ennemi de l'homme.

Ces deux systèmes manichéens, l'un plus conforme aux antiques traditions, l'autre plus rapproché des doctrines modernes, sont nés du besoin d'expliquer le fait de la lutte perpétuelle [1] à laquelle le monde est condamné; et, il faut l'avouer, l'un ou l'autre semble suffire à cette explication, lorsqu'on se contente de voir le fait même sans tenir compte de la merveilleuse harmonie que forment en se liant les unes aux autres dans une suprême unité les choses humaines et les choses divines, le visible et l'invisible, le créé et l'incréé. Mais la difficulté n'est pas d'expliquer un fait considéré uniquement en lui-même; pris de la sorte, il n'en est aucun qui ne s'explique suffisamment par cent hypothèses différentes. La difficulté consiste à remplir la condition métaphysique de toute explication, qui exige, pour que l'explication d'un fait notoire soit valable, qu'elle ne rende pas inexplicables et ne laisse pas inexpliqués d'autres faits notoires et évidents.

Tout système manichéen explique ce qui, de sa nature, comme la lutte, la guerre, suppose un dualisme; mais ces systèmes laissent sans explication ce qui de sa nature est un. Or la raison, même lorsqu'elle n'est pas éclairée par la foi, démontre, ou que Dieu n'existe pas, ou que, s'il existe, il est un. De plus, si tout système manichéen explique la guerre, aucun de

[1] Cette expression : *lutte perpétuelle*, atteste que l'auteur ne cherche en aucune manière à affaiblir l'objection manichéenne, et qu'il la présente dans toute sa force.

(*Note de la traduction italienne.*)

ces systèmes n'explique la victoire définitive : la victoire définitive du mal sur le bien, ou du bien sur le mal, suppose, en effet, la suppression définitive de l'un ou de l'autre ; or comment concevoir l'anéantissement de ce qui existe d'une existence substantielle et nécessaire? On est donc contraint de dire que la lutte sera éternelle, mais cela même rend l'explication insuffisante : la victoire est le but du combat qui demeure inexpliqué et inexplicable, lorsque toute victoire définitive est impossible.

Si de l'examen des systèmes manichéens en général nous passons à l'étude de l'explication proudhonnienne, nous verrons clairement qu'à l'absurdité commune à tous ces systèmes cette explication surajoute toutes les absurdités particulières possibles, et qu'elle offre même des choses indignes de la majesté de l'absurde. Quand le citoyen Proudhon, par exemple, appelle *bien* le mal, et *mal* le bien, il ne dit pas une absurdité, l'absurdité demande plus de génie, il dit une bouffonnerie. L'absurdité n'est pas d'être bouffon, mais de l'être là où la bouffonnerie n'a que faire. Vous affirmez que le bien et le mal coexistent, qu'ils sont dans l'homme et en Dieu localement et substantiellement; qu'importe, après cela, que ce soit à Dieu ou à l'homme que l'on applique l'une ou l'autre de ces qualifications? L'homme appellera Dieu le mal et s'appellera lui-même le bien ; Dieu s'appellera lui-même le bien et appellera l'homme le mal. Le mal et le bien seront de l'un et de l'autre côté, et ne seront ni de l'un ni de l'autre ; toute la question

se réduira à savoir de quel côté sera la victoire. Dans cette hypothèse, le bien et le mal sont donc choses indifférentes; dès lors n'est-ce pas une puérilité ridicule de s'amuser à contredire le sentiment commun du genre humain? Puis le dualisme du citoyen Proudhon se distingue par une absurdité qui lui appartient en propre: c'est un dualisme à trois membres constituant une unité absolue; absurdité mathématique plutôt qu'absurdité religieuse. Dieu est le mal, l'homme est le bien: voilà le dualisme manichéen. Mais dans l'homme, qui est le bien, se trouvent deux puissances, l'une essentiellement instinctive, l'autre essentiellement logique: par la première, il est Dieu; par la seconde, il est homme; d'où il résulte que les deux unités se décomposent en trois, et cela sans cesser de n'être que deux, puisque, en dehors de l'homme et de Dieu, il n'y a ni bien substantiel, ni mal substantiel, ni forces contraires, rien, absolument rien. Voyons maintenant comment les deux unités, qui sont trois unités, se convertissent en une seule unité, sans cesser d'être deux unités et trois unités. L'unité est en Dieu, car, outre qu'il est Dieu par la puissance instinctive, cette puissance se trouvant aussi dans l'homme, Dieu est homme: de même, l'unité est dans l'homme, puisqu'il est à la fois homme par sa puissance logique, et Dieu par sa puissance instinctive. Ainsi Dieu est à la fois Dieu et homme, et l'homme est à la fois homme et Dieu. Il en résulte que le dualisme, sans cesser d'être dualisme, est trinité; que la trinité, sans cesser d'être trinité, est dualisme;

que le dualisme et la trinité, sans cesser d'être ce qu'ils sont, sont unité ; et que l'unité, qui est unité et dualisme sans cesser d'être trinité, est et n'est pas l'unité.

Si le citoyen Proudhon affirmait de lui, ce qu'il n'affirme pas, qu'il a reçu une mission, et s'il démontrait ensuite, ce qu'il ne pourrait démontrer, que sa mission est divine, la théorie que je viens d'exposer devrait encore être repoussée comme absurde et impossible. L'union personnelle du mal et du bien, considérés comme existant substantiellement, est impossible et absurde, parce qu'elle implique une contradiction évidente. Le dogme de la distinction des personnes dans l'unité de l'essence, trinité des chrétiens, ou encore le dogme de la distinction des deux natures dans l'unité de la personne du Fils de Dieu fait homme, offrent sans doute une obscurité profonde ; mais ils ne présentent aucune impossibilité logique, puisqu'il n'y a pas contradiction dans les termes. Lorsque j'affirme trois personnes en une seule substance, ou trois substances en une seule personne, l'œil de ma raison ne perce pas le voile du mystère ; mais il n'y découvre rien qui soit contradictoire, tandis qu'il voit une absurdité évidente, une contradiction palpable, et par conséquent une impossibilité radicale, dans cette affirmation : le bien et le mal, puissances contraires et incompatibles, existent l'un et l'autre substantiellement, et ces deux substances qui s'excluent sont dans une seule et même personne. — Chose admirable, l'homme ne peut sortir

des obscurités du dogme catholique sans se condamner à vivre au sein d'une obscurité plus profonde; il ne peut se détacher du mystère qui dépasse sa raison sans tomber sous le joug de l'erreur, qui la nie, puisqu'elle est en contradiction avec elle.

Et n'allez pas croire que ce soit malgré l'absurdité de ses contradictions et l'horreur de ses ténèbres que le monde se jette dans les voies du rationalisme; non, il s'y jette précisément par goût pour les ténèbres, par amour de l'absurde. La raison suit l'erreur, où qu'elle aille, comme une tendre mère suit partout, et jusque dans les abîmes, le fils de son amour, le fruit adoré de ses entrailles. L'erreur la tue; qu'importe? elle est mère, et la mort lui est douce de la main de son enfant.

CHAPITRE IV

LE CATHOLICISME MET HORS D'ATTEINTE LE DOGME DE LA PROVIDENCE ET LE DOGME DE LA LIBERTÉ, SANS TOMBER DANS LE SYSTÈME DE L'ANTAGONISME ENTRE DIEU ET L'HOMME.

C'est surtout par l'universalité, attribut incommunicable des solutions divines, que brillent d'une incomparable beauté les solutions catholiques. Sur n'importe quelle question, acceptez la solution catholique, et soudain tous les objets qui étaient pour vous obscurs et ténébreux vous apparaissent resplendissants ; la nuit s'efface, le jour se fait, l'ordre sort du chaos. Il n'est pas une seule de ces solutions où n'éclate cet attribut souverain, cette secrète vertu, d'illuminer toutes choses, de produire une clarté universelle. Dans ces océans de lumière, un seul point demeure obscur, celui sur lequel porte la solution même dont l'éclat pénètre leurs profondeurs, et cela vient de ce que l'homme n'est pas Dieu et ne peut par conséquent se trouver en possession de l'attribut divin par lequel le souverain maître de la création voit dans une lumière ineffable tout ce qu'il

a créé. L'homme est condamné à recevoir des ombres l'explication de la lumière, et de la lumière l'explication des ombres. Pour lui, toute évidence procède d'un impénétrable mystère; mais, entre les choses mystérieuses et les choses évidentes, il y a cette remarquable différence, que l'homme, très-capable d'obscurcir celles-ci, ne peut jamais soulever le voile qui recouvre les autres. Lorsque, cherchant à s'emparer de la lumière ineffable qui est en Dieu, et qui n'est pas en lui, il rejette à cause de leur obscurité les solutions divines, on le voit aussitôt s'engager dans le labyrinthe inextricable et ténébreux des solutions humaines, et alors arrive ce que nous venons de démontrer : la solution qu'il invente est particulière; particulière, elle est incomplète; incomplète, elle est fausse. Au premier coup d'œil, il semble qu'en effet c'est une solution, qu'elle résout quelque chose; mais un examen plus attentif montre que ce quelque chose même n'est pas résolu ,qu'elle ne résout rien, et la raison, qui l'avait d'abord acceptée comme plausible, conclut en la mettant de côté comme vaine, contradictoire et absurde. En ce qui touche la question que nous discutons ici, ce point a été complétement mis hors de doute dans le chapitre précédent. Mais, après avoir démontré l'insuffisance évidente de la solution humaine, il nous reste à faire voir la souveraine efficacité et la sublime convenance de la solution catholique.

Dieu, qui est le bien absolu, est le suprême auteur de tout bien, et tout ce qu'il fait est bon, car, si Dieu

ne peut pas mettre dans la créature tout ce qui est en lui-même, Dieu ne peut pas non plus mettre en elle ce qui n'est pas en lui ; or le mal n'est pas en Dieu. Il est impossible que Dieu mette le mal en quelque chose, comme il est impossible que Dieu mette en quelque chose le bien absolu ; et ces deux impossibilités sont évidentes, car on ne saurait concevoir ni qu'un être puisse donner ce qu'il n'a pas, ni que le Créateur soit absorbé par la créature. Ne pouvant pas communiquer à la créature sa bonté absolue, ce qui serait faire d'elle un autre lui-même, un autre Dieu, une créature qui ne serait pas créature, ne pouvant pas non plus lui communiquer le mal qui n'est en lui en aucune manière, Dieu lui communique le bien relatif, c'est-à-dire quelque chose de ce qui est en lui, sans que ce quelque chose communiqué soit lui. Il en résulte que la créature porte en elle-même une ressemblance avec Dieu qui atteste son origine, et en même temps des différences qui marquent la distance infinie où elle est de Dieu. De sorte que toute créature proclame, par le fait seul de son existence, qu'elle n'est qu'une créature et que Dieu est son créateur.

Dieu étant le créateur de tout ce qui est créé, toute la création est bonne d'une bonté relative. L'homme est bon en tant qu'homme, l'ange en tant qu'ange, l'arbre en tant qu'arbre. Le prince de l'abîme lui-même et l'abîme qu'illumine l'éclair de ses regards sont choses bonnes et excellentes. Le prince de l'abîme est bon en soi, car, en devenant ce qu'il est, il n'a pas cessé

d'être ange : et Dieu est le créateur de la nature angélique, dont l'excellence surpasse toutes les choses créées. L'abîme aussi est bon en soi, car il est ordonné à une fin souverainement bonne.

Toutes les essences créées sont donc bonnes et excellentes ; et cependant le catholicisme affirme que le mal est dans le monde, qu'il y fait de grands, d'épouvantables ravages. La question posée doit donc se diviser ainsi : d'abord, qu'est-ce que le mal? ensuite, d'où vient-il? enfin : comment, par sa dissonance même, est-il un élément de l'universelle harmonie?

Le mal a son origine dans l'usage que fit l'homme de la faculté de choisir [1], faculté qui, nous l'avons vu, constitue l'imperfection de la liberté humaine, et qui, d'un

[1] La traduction italienne met ici la note suivante.

« Le mal commença lorsque l'homme *choisit*, après s'être placé dans la « voie de la négation de la vérité, c'est-à-dire dans la voie du mal ; si « l'homme ne s'était pas séparé de la vérité, sa faculté de choisir n'aurait « produit que le bien. Quoique l'expression de l'auteur soit ici naturelle- « ment amenée par la suite de ses raisonnements, sa pensée eût peut-être « été plus claire pour le commun des lecteurs, si, au lieu d'*usage*, il avait « mis *abus*. »

Il nous semble cependant que cette phrase : *El mal tiene su origen en el uso que hizo el hombre de la facultad de escoger*, est suffisamment claire. Si le mal est né de l'usage que fit l'homme de sa faculté de choisir entre le bien et le mal, c'est bien évidemment parce qu'il choisit le mal, c'est-à-dire parce qu'il fit un mauvais usage, parce qu'il *abusa* de cette faculté ; et il est évident aussi que s'il en avait fait un autre usage, s'il avait choisi le bien au lieu du mal, cette faculté de choisir n'aurait produit que le bien.

Nous ne devons pas oublier que, par *faculté de choisir*, Donoso Cortès entend toujours *la faculté de choisir entre le bien et le mal*. Il ne nie pas pour cela la faculté de choisir entre les diverses sortes de bien, puisqu'il proclame sans cesse que Dieu, que les anges et les saints ont le libre

autre côté, trouve ses limites dans la nature même des choses. Tout ce qui existe est bon ; cette faculté ne peut donc pas consister dans le pouvoir de choisir entre les choses bonnes qui existent indépendamment de l'homme et les choses mauvaises qui n'existent d'aucune manière : elle consiste uniquement dans le pouvoir de choisir entre ces deux partis : s'unir au bien et l'affirmer par cette union ou s'en séparer, le nier par cette séparation. Usant de ce pouvoir, l'intelligence humaine se sépara de l'intelligence divine ; c'était se séparer de la vérité : or l'intelligence séparée de la vérité ne connaît plus la vérité. De même la volonté humaine se sépara de la volonté divine ; c'était se séparer du bien : or la volonté séparée du bien ne veut plus le bien, et, cessant de le vouloir, cesse de le faire. L'homme cependant ne pouvait pas ne pas exercer ses facultés intimes et inamissibles ; il ne pouvait pas cesser d'entendre, de vouloir et d'agir, pour lui c'eût été ces-

arbitre, quoiqu'ils ne puissent pas *choisir le mal*. Mais, comme choisir entre les choses bonnes c'est toujours choisir le bien, de même que choisir entre les choses mauvaises c'est toujours choisir le mal ; comme tous les actes bons se rapportent à une même fin, à laquelle tous les actes mauvais sont contraires ; comme par conséquent faire le bien, quel que soit le bien qu'on fasse, c'est toujours vouloir la même fin, de même que faire le mal, quel que soit le mal qu'on fasse, c'est toujours s'en éloigner, choisir ainsi entre le bien et le bien, entre le mal et le mal, dans la langue si profondément philosophique de Donoso Cortès, ce n'est pas proprement choisir ; il réservait cette expression pour le choix entre les contraires, et, par *faculté de choisir*, il entendait ce que les théologiens entendent par liberté de contrariété, *libertas contrarietatis*, c'est-à-dire l'option libre entre le bien et le mal.

(*Note des traducteurs.*)

ser d'être ; mais, séparé de Dieu, ce qu'il entendait n'était pas la vérité; ce qu'il voulait n'était pas le bien. La vérité, le bien, ne sont qu'en Dieu, sont Dieu même ; le bien, qu'il n'entendait point, qu'il ne voulait point, n'était donc pas dans ses œuvres, n'étant ni vu par son intelligence, ni accepté par sa volonté, comment aurait-il pu être le terme de ses actions ? Le terme de son entendement fut alors l'erreur, négation de la vérité ; le terme de sa volonté le mal, négation du bien ; le terme de ses actions le péché, négation simultanée de la vérité et du bien, qui ne sont qu'une même chose considérée à deux points de vue différents. Le péché, niant tout ce que Dieu affirme par son intelligence, qui est la vérité, et tout ce qu'il affirme par sa volonté, qui est le bien; nulle autre affirmation ne se trouvant d'ailleurs en Dieu que celle du bien qui est dans sa volonté et celle de la vérité qui est dans son intelligence ; enfin, Dieu n'étant que ces mêmes affirmations considérées comme substantielles, il s'ensuit que le péché, qui nie tout ce que Dieu affirme, nie virtuellement Dieu dans toutes ses affirmations, et que, niant Dieu, ne faisant autre chose que le nier, il est la négation par excellence, la négation universelle, la négation absolue.

Cette négation n'affecte ni ne peut affecter les essences des choses qui existent indépendamment de la volonté humaine, et qui, depuis comme avant la prévarication, sont non-seulement bonnes en elles-mêmes, mais encore parfaites et excellentes. Mais, si le péché

ne détruit pas leur excellence, il trouble la suprême harmonie que leur divin auteur mit entre elles, cet enchaînement merveilleux, cet ordre parfait qui les unissait les unes aux autres et toutes à lui, lorsque, par un acte de son infinie bonté, il les tira du chaos après les avoir tirées du néant. Régies souverainement par les lois de cet ordre, toutes choses alors allaient directement vers Dieu par un mouvement que rien n'arrêtait, dont rien ne venait altérer la mesure : entraîné par la loi de la gravitation des esprits, par la loi de l'amour, l'ange esprit pur gravitait vers Dieu, centre des esprits, avec une passion ardente et impétueuse ; moins parfait, mais non moins rempli d'amour, l'homme suivait dans sa gravitation le mouvement de la gravitation angélique, pour s'unir avec l'ange dans le sein de Dieu, centre des gravitations angéliques et humaines. La matière même, cédant à un mouvement mystérieux d'ascension [1], suivait la gravitation des esprits vers le Créateur et maître souverain, qui, sans effort, attire à lui toutes choses. Et, de même que toutes les choses exis-

[1] « Qu'on n'aille pas croire que, par ces expressions, l'auteur ait voulu « attribuer à la matière une force propre et intrinsèque. Sa pensée res- « sort, du reste, clairement des paroles qui terminent la phrase, et où il « est dit que *c'est Dieu qui sans effort attire à lui toutes choses.* »

A cette remarque de la traduction italienne, nous ajouterons qu'en parlant du *mouvement d'ascension de la matière vers Dieu*, lorsque l'homme était encore dans l'état d'innocence, et, plus bas, des désordres que le péché a produits dans toute la création, Donoso Cortès se rappelait les paroles de saint Paul (*Rom.*, VIII, 22 et seq.) : *Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*, etc.

(*Note des traducteurs.*)

tantes, considérées en elles-mêmes, sont des manifestations extérieures du bien essentiel qui est en Dieu, de même la manière d'être que nous venons de décrire est la manifestation extérieure de sa manière d'être, parfaite et excellente comme son essence même. Les choses furent donc créées de telle sorte qu'elles eurent une perfection susceptible d'altération et de changement et une perfection nécessaire et inamissible : leur perfection nécessaire et inamissible fut ce bien essentiel qui constitue leur être; leur perfection contingente et amissible, cette manière d'être que Dieu leur donna lorsqu'il les tira du néant. Dieu voulut qu'elles fussent toujours ce qu'elles sont; mais il ne voulut pas qu'elles fussent toujours nécessairement de la même manière : il enleva les essences à toute juridiction autre que la sienne, et, quant à l'ordre où elles se trouvent, il le laissa, pour un temps, sous la juridiction des êtres auxquels il a donné l'intelligence et le libre arbitre. Il s'ensuit que le mal produit par le libre arbitre angélique ou par le libre arbitre humain ne put être et ne fut autre chose que la négation de l'ordre mis de Dieu dans les choses créées, négation dont l'expression qui en est le signe affirme l'ordre même qu'elle nie, puisqu'elle s'appelle *dés-ordre*. Le désordre est la négation de l'ordre, c'est-à-dire de l'affirmation divine relative à la manière d'être des choses. Et, de même que l'ordre consiste dans l'union des choses que Dieu a voulu unir et dans la séparation de celles qu'il a voulu séparer, de même le désordre consiste à unir les choses que Dieu a voulu

tenir séparées, et à séparer celles que Dieu a voulu tenir unies.

Le désordre causé par la révolte angélique consista en ce que l'ange rebelle s'éloigna de Dieu, qui était son centre, en changeant sa manière d'être par une conversion de son mouvement de gravitation vers Dieu en un mouvement de rotation sur soi-même.

Le désordre causé par la prévarication de l'homme fut semblable au désordre causé par la révolte de l'ange, car il est impossible d'être rebelle et prévaricateur de deux manières essentiellement différentes. L'homme, ayant cessé de graviter vers Dieu par son intelligence, par sa volonté, par ses œuvres, se constitua son propre centre, afin d'être lui-même à lui-même sa fin dernière, la fin dernière de son intelligence, de sa volonté, de ses œuvres.

Le bouleversement causé par cette prévarication fut grand et profond. Dès que l'homme se fut séparé de Dieu, toutes ses puissances se séparèrent les unes des autres, se constituant elles-mêmes en autant de centres particuliers et divergents. Son intelligence perdit l'empire sur sa volonté ; sa volonté perdit l'empire sur ses actions ; la chair n'obéit plus à l'esprit ; et l'esprit, qui jusque-là était soumis à Dieu, tomba dans la servitude de la chair [1]. Tout dans l'homme était accord et harmonie ; tout fut guerre, tumulte, contradiction, dissonance. Sa

[1] La traduction italienne renvoie ici aux notes que nous avons reproduites livre I, ch. III, p. 51, et au premier chapitre de ce deuxième livre, p. 155.

nature, de souverainement harmonique, devint profondément antithétique.

Ce désordre, causé dans l'homme par l'homme lui-même, se propagea par lui dans l'univers et dans la manière d'être de toutes choses. Toutes lui étaient soumises, toutes furent en révolte contre lui. En cessant d'être le fidèle sujet de Dieu, il cessa d'être le prince de la terre; et cela ne saurait surprendre, puisque les titres de sa monarchie terrestre reposaient sur sa dépendance à l'égard de Dieu. Il lui avait été donné d'imposer leur nom aux animaux, marque éclatante de sa domination; les animaux cessèrent d'obéir à sa voix, d'entendre sa parole, de suivre ses ordres. La terre se couvrit de ronces, le ciel devint d'airain, les fleurs se virent entourées d'épines, la nature entière se souleva à son approche, comme possédée d'une fureur insensée, les mers entrèrent en furie, et leurs abîmes retentirent des voix de la tempête; les montagnes se dressèrent sur son chemin pour lui barrer le passage, portant leurs cimes jusque dans les nues; les torrents se précipitèrent à travers ses campagnes; les ouragans fondirent sur sa demeure; les reptiles lui lancèrent leur venin; les plantes eurent pour lui des poisons; à chaque pas il dut craindre une embûche, à chaque embûche la mort.

Le mal, suivant la doctrine catholique, n'existe pas d'une manière substantielle; il est purement négatif. Il n'y a donc pas dans le mal matière à création, et la difficulté qui naissait de la coexistence supposée de deux créations contraires tombe d'elle-même.

Cette difficulté devenait de plus en plus insoluble à mesure qu'on avançait dans la voie ouverte par l'hypothèse en question. En effet, le dualisme dans la création entraînait forcément l'existence d'un autre dualisme que repousse encore plus invinciblement la raison humaine : l'existence d'un dualisme essentiel dans la divinité, qui ne peut être conçue que comme une essence une et simple. Le dualisme des deux créations disparaissant, le dualisme divin disparaît aussi, et avec lui toute idée d'un antagonisme à la fois nécessaire et impossible : nécessaire, parce que deux dieux qui se contredisent et deux essences qui se répugnent sont condamnés, par la nature même des choses, à une lutte perpétuelle ; impossible, parce que la victoire définitive est l'objet final de toute lutte, et que, dans cette hypothèse, la victoire définitive ne peut jamais avoir lieu : cette victoire serait la suppression du mal par le bien ou du bien par le mal, qu'on suppose l'un et l'autre existants d'une existence essentielle : or ce qui existe de la sorte existe nécessairement et ne peut être supprimé. Donc impossibilité de la suppression, d'où impossibilité de la victoire, objet final de la lutte, et par conséquent l'impossibilité radicale de la lutte elle-même.

Ainsi s'évanouit la contradiction que tout système manichéen met forcément en Dieu, et du même coup la contradiction qu'il faut également mettre dans l'homme lorsqu'on suppose en lui la coexistence substantielle du bien et du mal ; coexistence, du reste, in-

concevable, car l'esprit ne conçoit pas l'absurde. Affirmer de l'homme qu'il est en même temps essentiellement bon et essentiellement mauvais, c'est affirmer l'une de ces deux choses : ou que l'homme est un composé de deux essences contraires, — affirmation par laquelle le système manichéen unirait dans l'homme ce qu'il est contraint de séparer en Dieu, — ou que l'essence de l'homme est une, et qu'étant une elle est mauvaise et bonne en même temps, — ce qui serait affirmer et nier à la fois d'une même chose tout ce qu'on nie et tout ce qu'on affirme d'elle.

Dans le système catholique, le mal existe, mais seulement d'une existence modale, comme manière d'être, et non pas comme substance. Il s'ensuit que cette expression, *le mal*, n'implique pas d'autre idée que celle de *désordre*, puisque le mal n'est pas une chose, mais simplement la manière d'être désordonnée des choses qui n'ont pas cessé d'être essentiellement bonnes, quoique, par l'action d'une cause cachée et mystérieuse, elles aient cessé d'être dans l'ordre voulu. Cette cause mystérieuse et cachée, le système catholique l'indique; et, si dans ce qu'il enseigne sur ce point beaucoup de choses dépassent la raison, on n'y trouve rien qui soit en contradiction avec elle, ni qui lui répugne. En effet, pour expliquer une perturbation modale dans les choses, lorsque cette perturbation ne les atteint pas en leur essence, conservée dans toute son intégrité, on n'a pas besoin de recourir à une intervention divine, et même cela ne se peut pas, car, entre un effet de

cette nature et une telle cause, il n'y a pas proportion. Pour donner du fait une explication pleinement satisfaisante, il suffit de supposer l'intervention anarchique des êtres intelligents et libres, et cela se peut, puisque, s'ils ne pouvaient en aucune manière troubler l'ordre merveilleux de la création et le concert de ses harmonies, ils ne pourraient être considérés ni comme libres, ni comme intelligents. Le mal est donc de sa nature accidentel et éphémère; dès lors on peut, sans se contredire, affirmer ces deux points : 1° mal, il n'a pu être l'œuvre de Dieu; 2° éphémère et accidentel, il a pu être l'œuvre de l'homme. Et c'est ainsi que les affirmations de la raison viennent se confondre avec les affirmations catholiques.

Le système catholique étant supposé, toutes les absurdités s'effacent et toutes les contradictions disparaissent. Dans ce système, la création est une et Dieu est un; l'unité de Dieu supprime et le dualisme divin et la guerre des dieux. Le mal existe, parce que, s'il n'existait pas [1], on ne pourrait concevoir la liberté humaine : mais le mal qui existe est un accident, et non une essence, parce que, s'il était une essence et non un accident, il serait l'œuvre de Dieu, créateur de toutes choses, ce qu'on ne peut dire sans tomber dans une contradiction qui répugne à la raison humaine et à la raison divine. Le mal vient de l'homme et il est dans l'homme; dès lors, bien loin qu'il y ait contradiction,

[1] Ou du moins s'il ne pouvait pas exister.

(*Note de la traduction italienne.*)

il y a convenance dans la possibilité du mal. Il y a convenance, en ce que, le mal ne pouvant pas être l'œuvre de Dieu, l'homme ne pourrait le choisir s'il ne pouvait le produire, et ne serait pas libre s'il ne pouvait le choisir[1]. Il n'y a point contradiction, attendu que le

[1] Au premier chapitre de ce livre, Donoso Cortès a montré que *la faculté de choisir le mal* n'est pas de l'essence de la liberté, attendu que Dieu, en qui on ne saurait concevoir cette infirmité, les anges et les saints qui, unis à Dieu dans la gloire, n'y sont plus sujets, ont cependant le libre arbitre et jouissent d'une liberté parfaite. Maintenant Donoso Cortès affirme que *l'homme ne serait pas libre s'il ne pouvait choisir le mal.* Entre cette affirmation et la précédente, M. l'abbé Gaduel voit une *contradiction palpable.* Voici en quels termes polis il croit devoir la relever :

« Tout à l'heure la faculté de choisir n'était pas nécessaire à la liberté ; « la seule faculté de vouloir était requise. Maintenant la faculté de choisir « ne suffit plus ; il faut la faculté de choisir le mal, sans quoi l'homme « *n'est ni libre ni intelligent.* Comprenne qui pourra ! — Une si pal« pable contradiction ne peut s'expliquer que par la confusion qui existe « perpétuellement dans l'esprit et sous la plume de M. Donoso Cortès, « entre la faculté de choisir le mal et la simple faculté de choisir : c'est « l'ignorance des plus simples notions théologiques. » (*Ami de la Religion*, n° du 6 janvier 1853.)

Nous avons montré quel sens a cette expression, *la faculté de choisir*, dans la langue de Donoso Cortès, et comment elle est toujours prise comme signifiant *faculté de choisir entre le bien et le mal.* Ce sens est nettement déterminé par une foule de passages, ainsi que nous l'avons fait voir dans nos notes sur le premier chapitre de ce livre, et il est vraiment difficile qu'un lecteur attentif et impartial puisse s'y tromper. Pour rendre exactement la pensée de Donoso Cortès, M. l'abbé Gaduel devait dire : « Tout à l'heure la faculté de choisir entre le bien et le mal n'était « pas nécessaire à la liberté. »

Donoso Cortès, suivant l'enseignement de saint Thomas, dit que le libre arbitre c'est la volonté même, attendu que la volonté suppose l'intelligence, et que, si l'intelligence est déterminée nécessairement dans l'ordre des choses nécessaires, de telle sorte que l'homme ne peut pas, par exemple, refuser son adhésion aux premiers principes, ou ne pas vouloir être

catholicisme, en affirmant que l'homme est bon dans son essence et mauvais par accident, n'affirme pas ce qu'il nie, et ne nie pas ce qu'il affirme. Affirmer

heureux, il n'en est pas de même dans l'ordre des choses contingentes, telles que sont les actions humaines, où le choix, n'étant déterminé par aucune nécessité de nature, l'intelligence et la volonté se déterminent par elles-mêmes en pleine liberté. Cette phrase : *Tout à l'heure la seule faculté de vouloir était requise,* ne rend donc pas fidèlement la pensée de Donoso Cortès ; M. l'abbé Gaduel devait ajouter comme lui avec saint Thomas : Parce que la volonté suit l'intelligence et que tout être intelligent est libre par cela seul qu'il est intelligent.

M. l'abbé Gaduel n'est pas plus exact lorsqu'il suppose qu'après avoir dit d'une manière absolue : *La faculté de choisir entre le bien et le mal n'est pas nécessaire à la liberté*, Donoso Cortès aurait dit d'une manière également absolue : *La faculté de choisir entre le bien et le mal est nécessaire à la liberté.* Dans le premier cas, Donoso Cortès parle de la liberté en général, et il ne peut faire entrer dans sa définition que ce qui convient à tous les êtres libres, quels qu'ils soient : la *faculté de choisir le mal* doit donc en être exclue, puisqu'elle ne convient ni à Dieu, ni aux anges, ni aux saints. Dans le second cas, Donoso Cortès parle de la *liberté de l'homme* ici-bas, et il doit faire entrer dans sa définition les conditions particulières auxquelles se trouve soumise notre liberté. En un mot, après avoir dit : *La faculté de choisir entre le bien et le mal n'est pas nécessaire à l'homme ou à l'ange dans le ciel pour qu'il soit vraiment libre,* Donoso Cortès dit : *La faculté de choisir entre le bien et le mal est nécessaire à l'homme sur la terre pour qu'il soit vraiment libre;* mais, entre ces deux propositions, il n'y a aucune contradiction, attendu que la terre n'est pas le ciel, et qu'autres sont les conditions de la liberté pour l'homme dans l'état d'épreuve, et autres ces mêmes conditions dans l'état de béatitude.

L'homme est un être doué de raison, et par cela seul il est libre, dit Donoso Cortès après saint Thomas ; mais l'homme est une créature, et par cela seul il est imparfait et peut abuser de sa liberté, c'est-à-dire préférer l'erreur à la vérité, le mal au bien, pécher, dit encore Donoso Cortès après tous les Pères, à moins que par l'union à Dieu, la possession de Dieu dans l'état de gloire, il ne soit guéri de son imperfection et rendu impeccable. Mais, s'il en est ainsi, il s'ensuit rigoureusement, quoique M. l'abbé Gaduel déclare ne pouvoir pas le comprendre, que supposer l'homme d'é-

de l'homme qu'il est mauvais par accident et bon par essence, c'est affirmer de lui des choses différentes, mais qui ne sont en aucune façon contradictoires.

pourvu du libre arbitre, c'est le supposer dépourvu de raison, et que supposer l'homme sans la faculté de choisir le mal, c'est le supposer dépourvu du libre arbitre, attendu que l'homme n'est pas Dieu, mais une créature, et une créature dans l'état d'épreuve.

La *palpable contradiction* que M. l'abbé Gaduel attribue à Donoso Cortès est donc imaginaire ; il en est de même de la *confusion* qu'il lui reproche de faire *perpétuellement entre la faculté de choisir le mal et la simple faculté de choisir*. Dans l'ouvrage de Donoso Cortès, ces mots, *faculté de choisir*, ont un sens nettement déterminé, toujours et partout le même ; ils signifient invariablement *la faculté de choisir entre le bien et le mal*. Comment donc y aurait-il confusion? C'est M. l'abbé Gaduel qui reste dans la confusion et dans le vague, lorsqu'il nous parle de la *simple faculté de choisir*. Cette faculté ne suppose-t-elle pas le pouvoir de choisir le mal? Oui, sans doute, puisque ce choix est encore un choix. On ne peut donc pas dire sans autre explication que le libre arbitre consiste dans cette *simple faculté*, car alors Dieu ne serait pas libre. M. l'abbé Gaduel fait un crime à Donoso Cortès d'affirmer, avec saint Thomas, que le libre arbitre c'est la volonté elle-même, et cela parce qu'il est des choses, le bonheur, par exemple, que l'homme veut nécessairement, qu'il n'est pas libre de ne pas vouloir. Mais ce que la volonté veut nécessairement, elle le choisit nécessairement, comme elle choisit librement ce qu'elle veut librement. Il n'y a donc sous ce rapport, entre ces deux mots, *choisir* et *vouloir*, aucune différence ; et lorsque, pour la facilité du discours, on veut les employer seuls, il importe de determiner le sens dans lequel on entend les prendre. C'est ce que Donoso Cortès a fait ; son contexte montre, de la manière la plus claire, que par *faculté de vouloir* il entend, non pas la volonté déterminée par une nécessité de nature, mais la volonté se déterminant librement d'après les libres jugements de l'intelligence, et que par *faculté de choisir* il entend, non pas la volonté se déterminant librement entre les choses qui ne se repoussent pas, entre le bien et le bien, entre le mal et le mal, mais la volonté se déterminant librement entre les contraires, entre le bien et le mal.

(*Note des traducteurs.*)

Enfin le système catholique renverse par la base le système blasphématoire et impie qui consiste à supposer un antagonisme perpétuel entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la créature. L'homme auteur du mal, accidentel en soi et transitoire, n'est pas l'égal de Dieu, qui a créé, qui conserve et qui gouverne toutes les essences et toutes choses. Entre ces deux êtres que l'infini sépare, on ne saurait concevoir ni antagonisme ni combat. Dans les systèmes manichéens, la lutte existe nécessairement entre le Créateur du bien essentiel et le créateur du mal essentiel; mais cette lutte est inconcevable et absurde, parce que la victoire est impossible. Dans le système catholique, on ne peut pas même supposer la possibilité d'une telle guerre. Comment supposer la guerre entre deux puissances, quand l'une d'elles est si forte qu'elle doit nécessairement être victorieuse, et l'autre si faible qu'elle sera vaincue nécessairement? Pour qu'une lutte s'engage, il faut ces deux conditions : que la victoire soit possible et que la victoire soit incertaine. Toute lutte est absurde et quand la victoire est incertaine et quand elle est impossible. De quelque côté qu'on l'examine, l'hypothèse de ces batailles grandioses pour la domination universelle et pour le suprême empire est donc absurde. Elle l'est, soit que l'on suppose un seul Dieu souverain, soit que l'on veuille en supposer deux; dans le premier cas, parce que celui qui est un sera perpétuellement seul; dans le second, parce que les deux ne seront jamais un et seront deux perpétuellement. S'il n'y a qu'un Dieu,

la question est décidée avant tout combat; s'il y en a deux, aucun combat ne la décidera : ces guerres divines ou ne pourraient jamais commencer ou ne pourraient jamais finir.

CHAPITRE V

ANALOGIES MYSTÉRIEUSES ENTRE LES PERTURBATIONS PHYSIQUES ET LES PERTURBATIONS MORALES, AYANT LES UNES ET LES AUTRES LEUR CAUSE DANS L'ACTION DE LA LIBERTÉ HUMAINE.

Jusqu'où sont allés les ravages du péché, et jusqu'à quel point a été changée la face entière de la création par un si lamentable égarement? C'est là une question soustraite aux investigations humaines; mais une chose se trouve hors de doute : dans Adam l'esprit et la chair subirent l'un et l'autre une dégradation, l'esprit par l'orgueil, la chair par la concupiscence.

La cause de la dégradation physique et de la dégradation morale étant la même, les phénomènes divers qui les manifestent révèlent entre elles d'étonnantes analogies.

Le péché, cause première de toute dégradation, est, nous l'avons fait voir, *un désordre;* or l'ordre consistant dans le parfait équilibre de toutes les choses créées, et cet équilibre dans la subordination hiérarchique qu'el-

les doivent garder entre elles, dans la subordination absolue de chacune en particulier et de toutes ensemble à leur créateur, il s'ensuit que le péché, ou, ce qui est la même chose, le désordre, consiste proprement dans le relâchement des liens de subordination hiérarchique entre les créatures diverses, et de subordination absolue entre elles et le souverain Seigneur ; en d'autres termes, dans une atteinte portée à cet état de parfait équilibre, de coordination merveilleuse où toutes choses avaient été placées. Et, comme les effets sont toujours analogues à leurs causes, toute suite de la faute est jusqu'à un certain point comme la faute elle-même, un *dés-ordre*, une *dés-union*, un *dés-équilibre*. Le péché, *dés-union* de l'homme et de Dieu, produisit un *dés-ordre* moral et un *dés-ordre* physique ; un *dés-ordre* moral en mettant l'intelligence dans un état d'ignorance, la volonté dans un état de faiblesse ; en d'autres termes, en les *dés-unissant* de l'intelligence et de la volonté divines ; un *dés-ordre* physique, en rendant le corps sujet aux maladies et à la mort ; aux maladies, qui sont le *dés-ordre*, la *dés-union*, le *dés-équilibre* des parties constitutives de notre corps ; à la mort, qui est cette même *dés-union*, ce même *dés-ordre*, ce même *dés-équilibre* poussés au dernier point. Le *dés-ordre* moral et le *dés-ordre* physique, ignorance dans l'intelligence et faiblesse dans la volonté d'une part, maladie et mort de l'autre, sont donc une même chose.

On le verra plus clairement encore, si l'on veut seulement considérer que tous ces désordres, tant physi-

ques que moraux, prennent une même dénomination au point où ils finissent et au point où ils naissent.

La concupiscence de la chair et l'orgueil de l'esprit s'appellent d'un même nom : *le péché*. La dés-union définitive soit de l'âme et de Dieu, soit de l'âme et du corps, s'appelle d'un même nom : *la mort*.

Le moral et le physique tiennent donc l'un à l'autre par un lien si étroit, qu'ils commencent et finissent par être une même chose, ne se distinguant que dans le milieu, dans ce qui est compris entre le principe et la fin. Comment pourrait-il en être autrement, si le physique vient de Dieu et finit en Dieu comme le moral, si Dieu est avant le péché et après la mort?

On concevrait que cette étroite connexion entre le moral et le physique, ignorée de la terre, substance purement corporelle, fût ignorée des anges, qui sont de purs esprits; mais comment ce mystère pourrait-il être caché à l'homme, qui a une âme immortelle unie à un corps matériel, et que Dieu a placé au confluent des deux mondes?

La grande perturbation produite par le péché ne s'arrêta pas à l'homme : ce ne fut pas seulement Adam qui devint sujet à la maladie et à la mort; la terre fut maudite à cause de lui et en son nom.

Quant à cette malédiction redoutable et jusqu'à un certain point incompréhensible, sans chercher à pénétrer une question si obscure, et après avoir confessé que les jugements du Seigneur sont aussi secrets que ses œuvres sont merveilleuses, voici ce que nous pou-

vons dire : lorsqu'on a reconnu comme une loi générale la relation mystérieuse établie de Dieu entre le physique et le moral, lorsqu'on a constaté que cette relation est visible dans l'homme, bien que là même elle demeure en quelque sorte inexplicable, tout ce qui suit de ce profond mystère importe beaucoup moins, car c'est dans la loi de cette relation qu'est le mystère, bien plus que dans les applications qu'elle peut avoir par voie de conséquence.

Il convient de remarquer ici, pour éclaircir cette matière difficile et comme confirmation de tout ce que nous avons avancé à ce sujet, que les choses physiques ne peuvent être considérées comme douées d'une existence indépendante, comme existantes en soi, par soi et pour soi, mais uniquement comme manifestations des choses spirituelles, les seules qui aient en elles-mêmes la raison de leur existence. Dieu, pur esprit, étant le principe et la fin de toutes choses, il est clair que toutes choses, dans leur principe et dans leur fin, sont spirituelles. Cela reconnu, ou les choses physiques sont de vaines apparences et n'existent pas, ou, si leur existence est réelle, elles existent par Dieu et pour Dieu, ce qui revient à dire qu'elles existent par l'esprit et pour l'esprit; d'où l'on est obligé de conclure que toute perturbation, quelle qu'elle soit, dans les régions spirituelles, doit forcément produire une perturbation analogue dans les régions matérielles. Comment concevoir, en effet, que les choses matérielles puissent demeurer dans leur ordre et leur repos, lors-

qu'il y a perturbation dans l'ordre supérieur où elles ont leur fin et leur principe?

Donc la perturbation produite par le péché a été générale et elle devait l'être; elle a été et elle devait être commune aux hautes et aux basses régions, à toutes les régions des esprits et à celles de tous les corps. Dieu jusque-là n'avait manifesté que son amour; le péché apparaît, Dieu laisse éclater la colère de sa justice; et ses séraphins se voilent de leurs ailes; et la terre se couvre de ronces et d'épines; et elle voit ses plantes se dessécher, ses arbres vieillir, ses herbes perdre leurs sucs bienfaisants, ses sources corrompre la suavité de leurs eaux; son sein donne des poisons et se revêt de forêts ténébreuses, impénétrables, qu'habite la terreur, ou se hérisse de montagnes aux sommets arides et inaccessibles; elle a désormais une zone torride et une zone glaciale; là brûlé par le soleil, ici glacé par les frimas, partout désolé par les impétueux tourbillons des vents déchaînés, le globe entier est rempli du bruit des ouragans et de la tempête.

Placé comme au centre de ce désordre universel, son œuvre et tout à la fois son châtiment, plus profondément et plus radicalement désordonné lui-même que le reste de la création, l'homme se trouva exposé, sans autre secours que celui de la miséricorde divine, à l'impétueux courant de toutes les douleurs physiques et de toutes les angoisses morales. Sa vie fut toute tentation et lutte, son savoir ignorance, sa volonté toute faiblesse, sa chair toute corruption; un regret

s'attacha à chacun de ses actes, un souvenir amer ou une douleur poignante à chacune de ses joies; il eut autant de repentances que de désirs, autant d'illusions que d'espérances, autant de désenchantements que d'illusions. Sa mémoire lui servit de bourreau, sa prévoyance de torture; et son imagination put à peine cacher sous quelques lambeaux de pourpre et d'or sa nudité et sa misère [1]. Épris du bien pour lequel Dieu

[1] Voici les curieux raisonnements que M. l'abbé Gaduel fait sur ce passage : « Le saint Concile de Trente dit que, par le péché originel, l'homme « fut dépouillé des dons surnaturels, et seulement *blessé* dans les dons « propres à la nature. M. Donoso Cortès va plus loin; car, si *la sagesse* « de l'homme déchu *n'est qu'ignorance*, donc il n'y a plus en lui de lumière naturelle. Si *sa volonté n'est que faiblesse*, donc il n'y a plus « en lui de force morale naturelle. Si *chacune de ses actions est accompagnée d'un remords*, donc il ne fait plus d'actions vertueuses naturelles, et tous les actes de l'homme sans la grâce ne sont que des péchés. « On voit où cela mène : c'est la ruine non-seulement de la grâce, mais « de la nature. » (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.)

La phrase d'où M. Gaduel tire de si étranges conséquences est celle-ci : *Su vida fué toda tentacion y batalla, ignorancia su sabiduria, su voluntad toda flaqueza, toda corrupcion su carne. Cada una de sus acciones estuvo accompanada de un arrepentimiento.* Ainsi Donoso Cortès ne dit pas : *La sagesse de l'homme déchu n'est qu'ignorance*, mais simplement : *Son savoir fut ignorance.* Il ne dit pas non plus : *Chacune de ses actions est accompagnée d'un remords*, le mot espagnol *arrepentimiento* a un sens plus général et exprime dans toute son étendue le sentiment de l'homme qui regrette ce qu'il a fait, quelle que soit la nature de ce regret, qu'il vienne du caractère coupable de l'action ou de toute autre cause. Mais, sans insister sur ces nuances, qui ne voit que, s'il faut prendre à la lettre ces phrases : *La sagesse de l'homme n'est qu'ignorance, sa volonté que faiblesse, sa vie que misère*, et autres semblables, M. l'abbé Gaduel trouvera, dans tous les écrivains ecclésiastiques, dans les écrits des Pères, et jusque dans les saintes Écritures, les hérésies qu'il dénonce. Prenons pour exemple deux pages de Bossuet :

« Notre vie n'est autre chose qu'un égarement continuel; nos opinions

l'avait mis au monde, il marcha dans la voie du mal qu'il avait librement choisie; tourmenté du besoin de connaître Dieu et de l'adorer, il tomba dans les abîmes insondables de la superstition; condamné au travail,

« sont autant d'erreurs, et nos voies ne sont qu'ignorance..... Je ne puis « jamais me fier à la seule raison humaine ; elle est si variable et si chan- « celante, elle est tant de fois tombée dans l'erreur, que c'est se com- « mettre à un péril manifeste que de n'avoir point d'autre guide qu'elle. « Quand je regarde quelquefois en moi-même cette mer si agitée, si j'ose « parler de la sorte des raisons et des opinions humaines, je ne puis dé- « couvrir, dans une si vaste étendue, ni aucun lieu si calme, ni aucune « retraite si assurée, qui ne soit illustre par le naufrage de quelque per- « sonnage célèbre. Si bien que le prophète Job, déplorant dans la véhé- « mence de ses douleurs les diverses calamités qui affligent la vie humaine, « a eu juste sujet de se plaindre de notre ignorance à peu près en cette « manière : O vous qui naviguez sur les mers, vous qui trafiquez dans les « terres lointaines et qui nous en rapportez des marchandises si précieuses, « dites-nous : n'avez-vous point reconnu, dans vos longs et pénibles voya- « ges, n'avez-vous pas reconnu où réside l'intelligence et dans quelles « bienheureuses provinces la sagesse s'est retirée? *Unde sapientia venit* « *et quis est locus intelligentiæ?* Certes, elle s'est cachée des yeux de « tous les vivants; les oiseaux même du ciel, c'est-à-dire les esprits éle- « vés, n'ont pu découvrir ses vestiges : *Abscondita est ab oculis omnium* « *viventium, volucres quoque cœli latet.* La mort et la corruption, c'est- « à-dire l'âge caduc et la décrépite vieillesse qui, courbée par les ans, « semble déjà regarder sa fosse, la mort donc et la corruption nous ont « dit : Enfin, après de longues enquêtes et plusieurs rudes expériences, « nous en avons ouï quelque bruit confus, mais nous ne pouvons vous en « rapporter de nouvelles bien assurées : *Perditio et mors dixerunt :* « *Auribus nostris audivimus famam ejus.* (Job, XXVIII, 20, 21, 22.) « ..... Il était impossible que l'ignorance profonde qui règne dans les « choses humaines ne précipitât pas nos affections dans un étrange déré- « glement : car, de même que le pilote à qui les tempêtes et l'obscu- « rité ont ôté le jugement tout ensemble avec les étoiles qui le condui- « saient, abandonne le gouvernail et laisse voguer le vaisseau au gré des « vents et des ondes, ainsi les hommes, par leurs erreurs ayant perdu les « véritables principes par lesquels ils se devaient gouverner, ils se sont « laissé emporter à leurs fantaisies; chacun s'est fait des idoles de ses

qui pourra dire ses labeurs? condamné à travailler avec peine et fatigue, qui pourra compter les gouttes de sueur tombées de son front?

Mettez l'homme aussi haut qu'il est possible, aussi

« désirs, et par là les règles des mœurs ont été entièrement perverties. » (*Sermon pour le dimanche de la Quinquagésime. Sur la loi de Dieu.*)

« Par le désordre de notre péché, nos inclinations naturelles se sont « tournées aux objets contraires ; car certainement la plupart des hommes « suit l'inclination naturelle. Or il n'est pas difficile de voir qu'est-ce qui « domine le plus dans le monde. La première vue, n'est-il pas vrai, c'est « qu'il n'y a que les sens qui règnent, que la raison est opprimée et éteinte? « Elle n'est écoutée qu'autant qu'elle favorise les passions; nous n'avons « d'attachement qu'à la créature..... Figurez-vous cet homme malade que « je vous dépeignais tout à l'heure, cet homme impuissant à tout bien qui, « selon le Concile d'Orange, *n'a rien de son cru que le mensonge et le « péché.* » (*Sermon pour le jour de la Pentecôte.*)

« Mon entendement et ma volonté, qui sont les deux parties principales « qui gouvernent toutes nos actions, étant ainsi blessées, l'une par l'igno- « rance, l'autre par le déréglement, toute mon âme en est agitée et « tombe dans un autre malheur, qui est une inquiétude et une inconstance « éternelles. J'erre de désirs en désirs, sans trouver quoi que ce soit qui « me satisfasse ; je prends tous les jours de nouveaux desseins, espérant « que les derniers me réussiront mieux, et partout mon espérance est « frustrée. De là l'inégalité de ma vie, qui, n'ayant point de conduite arrê- « tée, est un mélange d'aventures diverses et de diverses prétentions qui « toutes ont trompé mes désirs. Je les ai manquées ou elles m'ont man- « qué ; je les ai manquées lorsque je ne suis pas parvenu au but que je « m'étais proposé ; elles m'ont manqué lorsque, ayant obtenu ce que je « voulais, je n'y ai pas rencontré ce que je cherchais ; de sorte que je vi- « vrai désormais sans espérance de terminer mes longues inquiétudes, si « je ne trouve à la fin un objet solide qui donne quelque consistance à « mes mouvements par une véritable tranquillité, une lumière pour mes « erreurs, une règle pour mes désordres, un repos assuré pour mes in- « constances. Ce sont les trois choses qui me sont nécessaires ; ô Dieu ! où « les trouverai-je? *Cogitavi vias meas.* La prudence humaine est tou- « jours chancelante ; les règles des hommes sont défectueuses, les biens « du monde n'ont rien de ferme ; il faut que je porte mon esprit plus « haut. Je vois, je vois dans la loi de Dieu une conduite infaillible, et une

bas que vous voudrez, nulle part il ne sera exempt de cette peine qui nous est venue de notre commun péché. Si l'injure n'atteint point celui qui est en haut, l'envie sait l'atteindre; si l'envie ne descend pas jusqu'à celui qui est en bas, il a à subir l'injustice et l'injure. Où est

« règle certaine, et une paix immuable. » (*Sermon pour le dimanche de la Quinquagésime. Sur la loi de Dieu.*)

M. l'abbé Gaduel viendra-t-il nous dire :

« Si hors de la loi de Dieu, c'est-à-dire de la vraie religion, de la loi surnaturelle, notre vie *n'est qu'un égarement continuel*, si *nos opinions sont autant d'erreurs*, si *nos voies ne sont qu'ignorance*, si *la sagesse s'est cachée des yeux de tous les vivants*, si *les esprits élevés eux-mêmes n'ont pu découvrir ses vestiges*, donc il n'y a plus dans l'homme de lumière naturelle. »

Ou encore : « Si hors de la loi de Dieu *il n'y a que les sens qui règnent*, si *la raison opprimée et éteinte n'est écoutée qu'autant qu'elle favorise les passions*, si *l'homme est impuissant à tout bien*, donc il n'y a plus en lui de force morale naturelle. »

Ou enfin : « Si, hors de la loi de Dieu, *toute notre âme tombe dans une inquiétude et une inconstance éternelles, errant de désirs en désirs sans trouver quoi que ce soit qui la satisfasse*, si *partout son espérance est frustrée*, donc elle ne fait plus d'actions vertueuses naturelles, et tous les actes de l'homme sans la grâce ne sont que des péchés. »

En vérité, je crois que M. l'abbé Gaduel aurait honte d'argumenter de la sorte contre Bossuet, et je me tiens pour assuré que, si quelque traditionaliste se permettait de le faire, il lui répondrait : Prenez pour ce qu'elles sont les formes du langage humain, et n'entendez point en un sens absolu et universel ce que tout le monde entend dans un sens relatif et restreint. Ces exagérations oratoires : *Les opinions humaines sont autant d'erreurs, l'homme est impuissant à tout bien, il ne trouve rien qui le satisfasse*, ne signifient dans aucune langue que l'homme soit incapable de toute vérité, de toute vertu, de tout contentement, à moins que, chez l'auteur qui les emploie, la logique d'un système préconçu ne leur donne ce sens absurde.

M. l'abbé Gaduel voudra bien s'appliquer à lui-même cette réponse, d'autant plus que, si l'on veut prendre à la lettre et en toute rigueur les paroles de Bossuet que je viens de rapporter et celles de Donoso Cortès : *Le savoir de l'homme est ignorance; sa volonté est toute faiblesse; un*

la chair qui ne connut jamais la douleur? Où est l'esprit qui ne connut jamais l'angoisse? Qui a pu monter assez haut pour n'avoir pas à craindre de tomber? Qui peut compter sur la constance de la fortune au point de ne pas redouter ses revers? Pour nous tous hommes, les conditions de la naissance, de la vie, de la mort, sont les mêmes, parce que tous nous sommes coupables et que tous nous subissons le châtiment.

Si la naissance, la vie et la mort ne sont pas une peine, pourquoi ne naissons-nous, ne vivons-nous et ne mourons-nous pas comme naissent, vivent et meurent les autres êtres? pourquoi notre mort est-elle pleine d'épouvante, notre vie pleine de douleurs? pourquoi venons-nous au monde les bras croisés sur la poitrine en posture de pénitents? pourquoi, en ouvrant les yeux à la lumière, les ouvrons-nous aux larmes? pourquoi notre premier salut à la vie est-il un gémissement?

Les faits de l'histoire confirment les dogmes que nous exposons et leurs mystérieuses harmonies. Pour l'édification, mêlée d'une sainte frayeur, du petit nombre de justes qui le suivaient, et au scandale des docteurs, le Sauveur du monde effaçait les péchés en guérissant les maladies, et guérissait les maladies en remettant les péchés, faisant ainsi disparaître tantôt la cause par la suppression des effets, et tantôt les effets

regret accompagne chacune de ses actions, ces dernières sont loin d'être aussi malsonnantes.

(*Note des traducteurs.*)

par la suppression de leur cause. « On lui présenta un « paralytique couché dans son lit. Et Jésus, voyant la « foi de ceux qui le portaient, dit au paralytique : *Aie « confiance, mon fils, tes péchés te sont remis.* Et voilà « que parmi les scribes certains disaient en eux-mêmes : « *Il blasphème.* Et Jésus, ayant vu leurs pensées, leur « dit : *Pourquoi pensez-vous le mal dans vos cœurs? « Qu'y a-t-il de plus facile de dire : Tes péchés te sont « remis, ou de dire : Lève-toi et marche? Sachez donc « que le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de « remettre les péchés.* Et alors il dit au paralytique : « *Lève-toi, emporte ton lit et retourne en ta maison.* Et « le paralytique se leva et s'en alla dans sa maison[1]. » Ces scribes, qui se scandalisaient de la sorte, jugeaient d'une part que s'attribuer le pouvoir de remettre les péchés ne pouvait être qu'orgueil et folie, et, d'autre part, que prétendre guérir les maladies par l'absolution des péchés était le comble de l'extravagance. Le Seigneur n'a-t-il pas montré, en les confondant par ce miracle, que le pouvoir de guérir et le pouvoir d'absoudre sont un même pouvoir, que le péché et la maladie sont une même chose?

Avant de passer outre, il sera bon de noter ici, à l'appui de tout ce que nous venons de dire, deux points qu'on ne saurait trop méditer : le premier, que le Seigneur, jusqu'au moment où il prit sur ses épaules le lourd fardeau des péchés du monde, demeura exempt de

[1] Matth., IX, 2 et seq.

toute maladie et même de la moindre incommodité [1], parce qu'il était exempt du péché; le second, que, lorsque le Seigneur eut pris sur sa tête les péchés de tous les hommes, acceptant volontairement les effets comme il acceptait les causes, et les conséquences comme il acceptait les principes, il accepta la douleur, parce qu'il vit en elle la compagne inséparable du péché; et il eut une sueur de sang dans le jardin des Oliviers, et il sentit la douleur sous le soufflet dans le prétoire, et il défaillit sous le poids de la croix, et il souffrit la soif au Calvaire, et il fut dans la plus horrible agonie sur le bois ignominieux, et il vit venir la mort avec terreur, et il gémit profondément et douloureusement en rendant son âme à son Père.

Quant à l'admirable consonnance que nous constatons entre les désordres du monde moral et ceux du monde physique, le genre humain la proclame d'une voix unanime, quoique sans la comprendre et comme si un pouvoir surnaturel et invincible l'obligeait de rendre témoignage à ce grand mystère. La voix de toutes les traditions, toutes les voix populaires, toutes les vagues rumeurs qui se répandent d'un bout de la terre à l'autre, comme portées sur l'aile des vents, tous les échos du monde nous entretiennent mystérieusement d'un grand désordre physique et moral survenu dans les temps antérieurs à l'aurore de l'histoire

[1] Sauf les marques générales de passibilité que le Sauveur donna en diverses occasions.

(*Note de la traduction italienne.*)

et même de la fable, à la suite d'une faute primitive d'une telle gravité qu'elle ne peut être ni exprimée ni comprise. De nos jours même, lorsque quelque grand désordre éclate dans les éléments, lorsque quelque phénomène étrange se produit dans les sphères célestes, lorsque tombent sur les peuples les grands châtiments, les divisions et les guerres, les contagions et les famines; lorsque les saisons bouleversent leur cours et semblent échanger entre elles les rôles qui leur sont réciproquement assignés; lorsque des secousses et des tremblements de terre viennent jeter l'épouvante parmi les humains; lorsque les vents, rompant leurs freins, multiplient les orages et la dévastation, alors du sein des peuples, gardiens de la tradition redoutable, s'élève une voix qui, avec l'accent de l'épouvante et une conviction invincible, montre la cause de ces perturbations dans les crimes dont l'énormité, excitant la colère de Dieu, attire sur la terre les malédictions du ciel.

Que ces vagues rumeurs [1] ne soient pas fondées,

[1] « C'est avec beaucoup de sens que l'auteur emploie ici cette expres-« sion, *vagues rumeurs*, restreignant ainsi à celles qui ont ce caractère « ce qu'il dit qu'elles sont sans fondement et viennent de l'ignorance des « lois qui régissent le cours des phénomènes naturels. Cette voix des peu-« ples qui cherche dans le mal moral la raison du mal physique, lors-« qu'elle n'est pas simplement une *vague rumeur sans fondement*, est « tout à fait conforme à l'enseignement divin et à la raison naturelle. »

Cette remarque de la traduction italienne est confirmée par la suite du texte, où Donoso Cortès ne dit point que les peuples se trompent toujours, mais qu'ils peuvent se tromper et se trompent fréquemment (*pueden errar, y yerran frecuentemente*) dans les cas particuliers, mais qu'ils

qu'elles soient enfantées par l'ignorance des lois qui règlent le cours des phénomènes naturels, la chose est évidente ; mais il est également évident à nos yeux que l'erreur [1] ne se trouve que dans l'application et non dans l'idée, dans la conséquence et non dans le principe, dans la pratique et non dans la théorie. La tradition demeure debout, rendant un perpétuel hommage à la vérité, malgré toutes les fausses applications. Les multitudes peuvent se tromper, et, en fait, se trompent fréquemment, quand elles affirment que telle ou telle faute est cause de tel ou de tel désordre; mais elles ne se trompent pas, elles ne peuvent pas se tromper quand elles assurent que le désordre est fils du péché ; et c'est précisément parce que la tradition, considérée dans sa généralité, est la manifestation et la forme visible d'une vérité absolue, qu'il est si difficile, ou même presque impossible, de tirer les peuples des erreurs commises dans les cas particuliers. Ce que la tradition a de vrai donne consistance à ce que l'application a de faux, et l'erreur de fait vit et grandit sous la protection de la vérité absolue.

L'histoire ne manque pas du reste d'exemples remarquables qui viennent à l'appui de cette tradition, transmise de père en fils, de famille à famille, de race

ne se trompent pas, qu'ils ne peuvent pas se tromper quand ils affirment la loi générale : *Pero ni yerran ni pueden errar cuando aseguran que el desórden es hijo del pecado.*

(*Note des traducteurs.*)

[1] Lorsqu'il y a erreur.

(*Note de la traduction italienne.*)

à race, de peuple à peuple et de région en région, au sein du genre humain, toujours et partout. Dès que les eaux du crime, dépassant un certain niveau, débordent, aussitôt, le fait est d'expérience universelle, d'épouvantables catastrophes frappent les nations, et le monde semble ébranlé dans ses fondements. La première perversion fut cette perversion générale dont nous parlent les saintes Écritures, quand les hommes, dans les temps antédiluviens, tous complices d'une même apostasie, d'un même oubli de Dieu, vivaient sans autre Dieu, sans autres lois, que leurs criminels désirs et leurs frénétiques passions ; bientôt la coupe des colères divines se trouva pleine, et la terre eut à subir son supplice; les eaux l'enveloppèrent tout entière, et, ce déluge prodigieux remplissant les vallées, couvrant le sommet des plus hautes montagnes, rien n'échappa à la ruine commune, au désastre universel. Les temps étant arrivés au milieu de leur course, le Désiré des nations vint au monde pour l'accomplissement des premières promesses et des antiques prophéties; c'était une époque insigne entre toutes, par la perversité et la malice des hommes et par l'universelle corruption des mœurs. Il arriva en outre qu'un jour, jour de triste et lamentable mémoire, le plus triste et le plus lamentable des jours écoulés depuis la création, un peuple aveugle et en démence, se levant comme pris de vin et transporté de fureur, porta la main sur son Dieu, en fit l'objet de ses railleries, accumula sur lui tous les outrages, mit sur ses épaules

saintes un poids d'ignominie, l'éleva de terre et le fit mourir en croix entre deux voleurs. Alors aussi on vit déborder la coupe des fureurs divines : le soleil retira ses rayons, le voile du temple fit entendre un sinistre déchirement, les rochers se fendirent, et toute la terre trembla.

On pourrait citer ici mille autres exemples qui, se renouvelant de siècle en siècle, attestent l'existence de la loi en vertu de laquelle de mystérieux rapports rattachent les perturbations physiques aux perturbations morales, et qui confirment sur ce point, de la manière la plus éclatante, la tradition universelle; mais, d'une part, les limites que nous avons voulu nous prescrire, et, de l'autre, la grandeur des faits que nous venons de rappeler, nous empêchent de rien ajouter.

CHAPITRE VI

LA PRÉVARICATION ANGÉLIQUE ET LA PRÉVARICATION HUMAINE. GRANDEUR ET ÉNORMITÉ DU PÉCHÉ.

J'ai exposé la théorie catholique sur le mal, fils du péché, et sur le péché, fils de la liberté humaine, livrée à elle-même et se mouvant à son gré dans les limites de sa sphère, sous l'œil et du consentement de ce souverain Seigneur qui, faisant tout avec poids, nombre et mesure, disposa les choses selon les plans d'une si haute sagesse, que le libre arbitre de l'homme ne se trouve nullement opprimé par sa providence, et que cependant les écarts de ce libre arbitre, si grands et monstrueux qu'ils soient, ne peuvent en rien porter atteinte à sa gloire. Avant d'aller plus loin, il convient à la majesté d'un tel sujet de retracer la suite de l'action merveilleuse qui, commencée dans le ciel, eut son dénoûment au paradis terrestre. Je laisserai de côté les objections et les doutes. Ils trouveront leurs solutions ailleurs; ici, ils ne serviraient qu'à obscurcir la beauté si simple

et si imposante de cette lamentable histoire. Nous avons vu plus haut comment la théorie catholique l'emporte sur les autres par la haute convenance de toutes ses solutions; nous allons voir comment les faits sur lesquels elle se fonde, considérés en eux-mêmes, surpassent en grandeur et en intérêt toutes les histoires des temps primitifs. Nous nous sommes jusqu'à présent attachés à mettre leur beauté en relief par des comparaisons et des déductions; admirons maintenant en eux-mêmes, et sans détourner nos yeux sur d'autres objets, cette incomparable beauté.

Avant l'homme et dans les temps soustraits aux investigations humaines, Dieu avait créé les anges, nobles créatures comblées de félicités et de perfections, à qui il fut donné de contempler directement les splendeurs de sa face, dans un océan d'ineffables délices et dans les ravissements d'une perpétuelle adoration. Les anges étaient de purs esprits, et par conséquent d'une nature supérieure par son excellence à la nature de l'homme, en qui l'âme immortelle est unie au corps tiré du limon de la terre. Par la pure simplicité de sa nature, l'ange se rapprochait de Dieu; mais, son intelligence, sa liberté et sa sagesse limitées le rapprochaient de l'homme. De même l'homme, par son âme, fut en rapport avec l'ange, et, par son corps, avec la nature physique, mise tout entière au service de sa volonté et placée sous l'autorité de sa parole. L'ange, l'homme, toutes les créatures, naquirent avec le désir et le pouvoir de se transformer, de s'élever sur cette échelle immense qui,

partant des êtres les plus bas, va aboutir à l'Être au-dessus de tout être, à Celui que les cieux et la terre, les hommes et les anges, saluent d'un nom au-dessus de tout nom. La nature physique aspirait à s'élever pour être en quelque sorte spiritualisée, à la ressemblance de l'homme; l'homme, à devenir encore plus spirituel, à la ressemblance de l'ange; et l'ange à ressembler davantage à l'Être parfait, source de toute vie, créateur de toute créature, dont aucune grandeur ne mesure la grandeur, et dont aucun cercle ne contient l'immensité. Tout était créé de Dieu, et, en s'élevant, tout devait remonter à Dieu, son principe et son origine; et, parce que tout venait de Lui et devait retourner à Lui, il n'y avait rien qui ne contînt en soi une étincelle plus ou moins éclatante de sa beauté.

Ainsi la diversité infinie était ramenée de soi à l'immense unité qui, après avoir donné l'être aux créatures, en composa un ensemble si admirable et d'une si ravissante harmonie, les reliant toutes, les distinguant toutes, n'en laissant aucune ni dans l'isolement ni dans la confusion. Par où l'on voit que l'acte de la création a été complexe et comprend deux actes différents : l'acte par lequel Dieu donna l'existence à ce qui n'existait pas, et l'acte par lequel il mit dans l'ordre voulu par sa sagesse tout ce qui avait reçu de lui l'existence. Par le premier, il révéla son pouvoir de créer toutes les substances qui soutiennent des formes; par le second, son pouvoir de créer toutes les formes qui donnent leur beauté aux substances. Et, de même qu'il

n'y a pas d'autres substances que les substances créées de Dieu, de même il n'y a pas d'autre beauté que la beauté dont il a revêtu les choses. L'Univers, mot qui signifie tout ce qui a été créé de Dieu, est donc l'ensemble de toutes les substances, et l'Ordre, mot qui signifie la forme que Dieu a donnée aux choses, l'ensemble de toutes les beautés. Il n'y a de beauté que dans l'ordre, de créature que dans l'univers, de créateur que Dieu.

Si toute beauté consiste dans l'ordre établi de Dieu dès le principe, et si la beauté, la bonté et la justice ne sont qu'une même chose vue sous des aspects différents, il s'ensuit que, hors de l'ordre établi de Dieu, il n'y a ni beauté, ni bonté, ni justice : et, ces trois choses constituant le bien suprême, l'ordre qui les contient toutes est le bien suprême.

Hors de l'ordre il n'y a donc aucune espèce de bien; dès lors, hors de l'ordre rien qui ne soit un mal, et tout mal consiste à se mettre hors de l'ordre. Par cette raison, de même que l'ordre est le bien suprême, de même le désordre est le mal par excellence : hors du désordre il n'y a aucun mal, comme hors de l'ordre il n'y a aucun bien.

De ce qui précède on infère que l'ordre, c'est-à-dire le bien suprême, consiste en ce que les choses soient toutes maintenues dans les rapports harmoniques que Dieu mit entre elles lorsqu'il les tira du néant; et que le désordre, c'est-à-dire le mal par excellence, consiste à rompre ces rapports, à altérer cette sublime harmonie.

Ces rapports ne pouvant être rompus, cette harmonie ne pouvant être altérée que par des êtres doués d'une volonté et d'une puissance, jusqu'à un certain point et de la manière où cela est possible, indépendantes de la volonté de Dieu, aucune créature n'eut le pouvoir de produire de telles altérations, de violer l'ordre, sauf l'ange et l'homme, qui seuls ont été faits à l'image et ressemblance de leur Créateur, c'est-à-dire intelligents et libres. Seuls les anges et les hommes ont donc pu être cause du désordre, ou, en d'autres termes, faire le mal.

L'ange ou l'homme n'a pu troubler l'ordre de l'univers sans se révolter contre son Créateur ; pour expliquer le mal, le désordre, il faut donc nécessairement supposer des anges ou des hommes en révolte contre Dieu.

Toute désobéissance, toute rébellion contre Dieu est ce qu'on appelle un péché ; tout péché est une rébellion, une désobéissance ; on ne peut donc concevoir le désordre dans la création ni le mal dans le monde sans supposer l'existence du péché.

Si le péché n'est autre chose que la désobéissance et la révolte, si la désobéissance et la révolte ne sont autre chose que le désordre, et le désordre que le mal, il s'ensuit que le mal, le désordre, la désobéissance, la révolte, le péché, sont choses entre lesquelles la raison reconnaît une identité absolue ; de même qu'elle reconnaît une pareille identité entre le bien, l'ordre, l'obéissance, la soumission, la vertu ; et ainsi elle est in-

vinciblement amenée à conclure que, pour la créature, l'entière conformité de sa volonté à la volonté divine est le souverain bien, le péché le mal par excellence.

Les créatures angéliques étaient dans cet état de soumission et d'obéissance à la voix de leur Créateur : se contemplant dans la lumière de son visage, se plongeant dans l'océan de ses splendeurs, elles se mouvaient en pleine liberté et tout ensemble dans un ordre parfait, avec un accord dont rien ne troublait l'ineffable harmonie, sous la main du Très-Haut et au commandement de sa parole. Mais voilà que tout à coup le plus beau des anges [1] détourne ses yeux de la face du

[1] Donoso Cortès suit l'opinion commune et que saint Thomas tenait pour la plus probable, comme il l'explique dans le passage suivant de la *Somme* (I, q. LXIII, 7) :

« Selon saint Grégoire (*Homil. III, in Evangelia, de centum ovibus*), « *le premier ange qui pécha, commandant toutes les armées des anges,* « *dépassait la mesure de leur lumière et était, relativement aux* « *autres, plus lumineux.* — Dans le péché, il faut considérer deux « choses : le penchant et le motif. Si nous considérons dans les anges le « penchant à pécher, il semble que les anges inférieurs ont dû plutôt pé- « cher que les anges supérieurs. Et c'est pourquoi saint Jean Damascène « (lib. II, c. IV) dit : *Le plus grand de ceux qui péchèrent était pré-* « *posé à l'ordre des choses terrestres.* Cette opinion semble rappeler « celle des platoniciens, que saint Augustin rapporte dans la *Cité de* « *Dieu* (VIII et X). Ils disaient, en effet, que *tous les dieux sont bons,* « *mais que, parmi les démons, les uns sont bons, les autres mauvais,* « appelant *dieux* les substances intellectuelles qui résident au-dessus de « notre système planétaire, et *démons* les substances intellectuelles qui « habitent nos régions sublunaires, tout en étant d'une nature supérieure « à celle de l'homme. Cette opinion ne peut pas être rejetée comme con- « traire à la foi; car, puisque c'est par les anges que Dieu gouverne toute « la création corporelle, comme le dit saint Augustin (*de Trinitate*, II, 4), « rien n'empêche de croire que, par la disposition divine, les anges infé-

Seigneur et les porte sur lui-même; ébloui, enivré, il tombe comme en extase et en adoration devant sa propre beauté. Se considérant comme subsistant par lui-même et comme étant à lui-même sa fin dernière, il méconnaît et détruit, autant qu'il est en lui, la loi universelle et inviolable d'après laquelle l'être qui appartient à l'ordre des êtres multiples et divers a son principe et sa fin dans l'être un, dans celui qui, en son immensité, renfermant tout ce qui est et n'étant lui-même contenu par rien, est le contenant universel de

« rieurs ont été préposés au gouvernement des corps inférieurs, les anges « supérieurs au gouvernement des corps supérieurs, et les premiers de « tous au service de Dieu. C'est dans le sens de cette opinion que parle « saint Jean Damascène, quand il dit que les anges qui tombèrent appar« tenaient à l'ordre inférieur, bien que dans cet ordre même il soit « resté des anges fidèles.

« Si maintenant nous considérons le motif du péché, nous trouvons que « ce motif avait plus de force dans les anges supérieurs que dans les anges « inférieurs. Le péché des démons fut l'orgueil, comme nous l'avons mon« tré: or le motif du péché d'orgueil est l'excellence de la nature, excel« lence plus grande dans les anges supérieurs. Voilà pourquoi saint Gré« goire dit que l'ange qui pécha le premier était le plus élevé de tous. Et « cela paraît plus probable, le péché de l'ange ne venant pas de quelque « penchant au mal, mais du seul libre arbitre; il semble en effet que, « dans cette question, les raisons prises du motif ont plus de poids que « les raisons prises du penchant au péché. Il n'en faut pas cependant con« clure contre l'autre opinion, car le motif du péché peut aussi avoir « quelque force chez le prince des anges inférieurs. »

La plupart des Pères enseignent comme saint Grégoire, que le chef des anges rebelles fut le plus grand et le premier des anges, et cette opinion paraît aussi plus conforme aux passages des prophètes Isaïe (xiv, 12) et Ezéchiel (xxviii, 12, et seq.; xxxi, 7, et seq.), que les Pères entendent du prince des démons, bien que ces passages pussent, à la rigueur, s'appliquer au chef des anges inférieurs.

(*Note des traducteurs.*)

toutes choses, comme il est le tout-puissant créateur de toutes les créatures.

Cette révolte de l'ange fut le premier désordre, le premier mal et le premier péché, source de tous les péchés, de tous les maux et de tous les désordres qui devaient fondre sur la création et particulièrement sur la race humaine dans la suite des temps.

Voici en effet ce qui arriva : lorsque l'ange déchu, sans éclat désormais et sans beauté, vit, dans le paradis, l'homme et la femme si heureux, si beaux, si resplendissants des splendeurs de la grâce, saisi d'un profond sentiment d'envie au spectacle de cette félicité, il forma le dessein de les entraîner dans sa damnation, puisqu'il ne pouvait aspirer à les égaler dans leur gloire. Prenant la figure du serpent, qui devint à jamais le symbole de la fourberie et de l'astuce, l'horreur de la nature humaine et l'objet de la colère divine, il pénétra dans le paradis terrestre; puis, se glissant sous l'herbe des gazons fleuris et embaumés, il parvint jusqu'à la femme et la fit tomber dans le piége où périt son innocence avec son bonheur.

Rien n'égale en simplicité sublime le récit que fait Moïse de cette solennelle tragédie qui eut pour théâtre le paradis terrestre, pour spectateur le Tout-Puissant, pour acteurs d'un côté le roi et seigneur des abîmes, de l'autre les rois et maîtres de la terre, pour victime le genre humain, et dont la terre troublée dans ses mouvements, les cieux arrêtés dans leur course, les anges émus sur leurs trônes, devaient avec nous, mal-

heureux fils de ces malheureux pères, exilés dans la vallée sans lumière, pleurer jusqu'à la fin des siècles le lamentable dénoûment.

« Pourquoi Dieu vous a-t-il fait le commandement de ne pas manger le fruit de certains arbres du paradis[1] ? »

Ce fut par ces paroles que le serpent entama la conversation ; et aussitôt le cœur de la femme sentit l'aiguillon de la vaine curiosité, cause première de sa faute. Dès ce moment, son intelligence et sa volonté, éprouvant une défaillance où elle trouvait je ne sais quel charme, commencèrent à se séparer de la volonté de Dieu, de la divine intelligence.

« Le jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal[2]. »

Sous l'influence malfaisante de cette parole, le cœur de la femme fut pris des premiers vertiges de l'orgueil; elle arrêta ses regards sur elle-même avec un sentiment de complaisance, et la face de Dieu lui fut voilée.

Ainsi atteinte par l'orgueil et la vanité, ses yeux se portèrent sur l'arbre des illusions infernales et des menaces divines ; elle vit que son fruit était beau à la vue, et devina qu'il devait être doux au goût. Le désir embrasa ses sens du feu jusqu'alors inconnu des voluptés corruptrices, et, la curiosité des yeux, l'ardeur des sens, l'or-

[1] Dixit ad mulierem : Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi ? (*Genèse*, III, 1.)

[2] In quocumque die comederetis, ex eo aperientur oculi vestri, et eritis sicut Dii, scientes bonum et malum. (*Ibid.*, 5.)

gueil de l'esprit, conspirant en elle, l'innocence de la première femme succomba. Elle entraîna dans sa chute l'innocence du premier homme, et le trésor d'espérances amassé dans leur cœur pour leurs descendants s'en alla en fumée.

A ce coup, dans toute l'immensité de l'univers se fit un grand trouble. Le désordre qui avait lieu au sommet de l'échelle des êtres créés gagnant de proche en proche, bientôt rien ne fut plus dans l'ordre et à la place où l'avait mis le Créateur souverain. L'aspiration innée en toute créature à s'élever pour remonter jusqu'au trône de Dieu devint une aspiration à se perdre au fond de je ne sais quel abîme sans nom : car, détourner ses yeux de Dieu, c'est comme chercher la mort et se détacher de la vie.

Que l'homme descende aussi avant qu'il lui est donné de le faire dans les profondeurs insondables de la science ; qu'il monte sur l'aile de la méditation aussi haut que cela lui est possible, vers la région inaccessible des mystères ; jamais il ne parviendra à se rendre compte des ravages causés par cette première faute, semence inépuisable de tous les crimes à venir.

Non, l'homme ne peut pas, le pécheur ne peut pas même concevoir l'énormité, la laideur du péché ! Pour voir combien il est énorme, combien il est horrible et de quelle suite de maux il a été cause, la vue humaine ne suffit point, il faut la vue divine. Dieu est le bien, et le péché le mal par excellence ; Dieu l'ordre, et le péché le désordre ; Dieu l'affirmation, et le péché la né-

gation absolues ; Dieu la plénitude de la vie, et le péché son entière défaillance. Pour comprendre le péché, il faut donc comprendre Dieu et comprendre quelle distance, quelle contradiction, quelle opposition les sépare; or entre Dieu et le péché, comme entre la vie et la mort, l'affirmation et la négation, l'ordre et le désordre, le bien et le mal, l'être et le non-être, la distance est incommensurable, la contradiction invincible, la répugnance infinie.

Il n'y a pas de catastrophe qui puisse porter le trouble dans le cœur de Dieu, ou altérer en rien l'ineffable sérénité de sa face.

Les eaux du déluge universel engloutissent les enfants des hommes. L'épouvantable inondation, considérée en elle-même et abstraction faite de la cause qui l'a rendue un châtiment nécessaire, laisse Dieu impassible : ce sont ses anges qui, accomplissant ses ordres, ouvrent les cataractes du ciel; c'est sa voix qui commande aux eaux de s'élever au-dessus des plus hautes montagnes et d'envelopper le globe entier de la terre.

De tous les points de l'horizon les nuages accourent et se ramassent sur un même point des cieux, y formant comme un noir promontoire. La tempête qui s'annonce laisse Dieu impassible : c'est sa volonté qui a fait les nuages; c'est sa voix qui les a appelés, qui leur a ordonné de se réunir, et c'est à sa voix qu'ils viennent, qu'ils s'amoncellent en masses effrayantes; c'est à sa voix que les vents, ses messagers, vont ensuite porter l'ouragan sur les cités coupables; et c'est encore lui,

c'est Dieu qui, lorsque telle est sa volonté, arrête au sein des nues le torrent des eaux, y retient la foudre, et d'un souffle en disperse les éclats dans les airs.

L'œil de Dieu a vu s'élever et tomber les empires; son oreille a entendu la plainte des nations; elles sont là, gémissantes sous le fer de la conquête, sous le joug de la servitude, en proie aux tortures des pestes, de toutes les contagions, aux horreurs de la faim. Leur misère laisse Dieu impassible : c'est lui qui fait et défait les empires, qui les brise comme de vains jouets; c'est lui qui met le fer aux mains des conquérants, qui envoie les tyrans aux peuples pervertis, qui décime par la famine et la peste les nations infidèles au jour de sa justice.

Il est un lieu d'horreur où sont rassemblées toutes les épouvantes, toutes les douleurs, tous les supplices; la soif dévore ceux qui l'habitent, et pas une goutte d'eau pour étancher cette soif; la faim torture leurs entrailles, et pas un morceau de pain pour apaiser cette faim; jamais un rayon de lumière n'y vient réjouir leurs yeux, jamais un son harmonieux caresser leur oreille; tout y est trouble et agitation sans repos, plainte sans fin, désespoir sans consolation. On y entre par des milliers de portes, on n'en sort pas. Sur le seuil meurt l'espérance, et le remords y est immortel. Quant à l'étendue de ce lieu, Dieu seul en connaît les limites, et la durée de ses tortures est d'une heure qui jamais ne s'écoule, qui toujours recommence et ne finit jamais. Ce lieu maudit, avec ses larmes, ses angoisses, ses dou-

leurs éternelles, laisse Dieu impassible : c'est lui, c'est son bras tout-puissant qui l'a fait ce qu'il est. Oui, c'est Dieu qui a fait l'enfer pour les démons et les damnés, comme il a fait la terre pour les hommes, le ciel pour les anges et les saints. L'enfer atteste sa justice comme la terre sa bonté et le ciel sa miséricorde. Les guerres, les inondations, les pestes, les conquêtes, les famines, tous les fléaux et l'enfer même, sont un bien, car ces choses, admirablement coordonnées entre elles et avec tout ce qui est, pour la fin dernière de la création, sont toutes d'utiles instruments de la justice divine.

C'est parce qu'elles sont un bien, parce que toutes sont l'œuvre de l'auteur de tout bien, qu'elles ne peuvent altérer, qu'aucune d'elles n'altère l'inénarrable quiétude, le repos ineffable de Celui qui a créé toutes choses. Rien ne déplaît à Dieu dans ce que Dieu a fait; or Dieu a fait tout ce qui existe. Ce qui lui déplaît, c'est la négation de ce qui est, de ce qu'il a fait; et voilà pourquoi il a en horreur le désordre, négation de l'ordre qu'il a mis dans les choses, et la désobéissance, négation de l'obéissance qui lui est due. Cette désobéissance, ce désordre, sont le mal suprême, puisqu'ils sont la négation (en quoi consiste le mal suprême) du souverain bien. Mais la désobéissance et le désordre ne sont autre chose que le péché; le péché, négation absolue de la part de l'homme de l'affirmation absolue de la part de Dieu, est donc le mal par excellence, le seul qui fasse horreur à Dieu et aux anges de Dieu.

Le péché a mis le deuil dans le ciel; il a allumé les

feux de l'enfer; il a dépouillé la terre de sa beauté, et l'a livrée maudite, se couvrant de ronces et d'épines, au travail de l'homme[1]. A sa suite sont entrées dans le monde la maladie et les contagions, la famine, la guerre, tous les fléaux et la mort. C'est le péché qui a creusé la tombe des cités les plus illustres et les plus populeuses. Il a fait la ruine de Babylone aux jardins somptueux, de Ninive la superbe, de Persépolis la fille du soleil, de Memphis la ville des mystères, de Sodome l'impure, d'Athènes la légère, de Jérusalem l'infidèle, de Rome la grande. Si Dieu a voulu toutes ces ruines, il ne les a voulues que comme châtiment et remède du péché. Tous les gémissements qui sortent des poitrines humaines, toutes les larmes qui tombent goutte à goutte des yeux des mortels, c'est le péché qui en est cause, et ce qu'aucune intelligence ne saurait concevoir, ce que ne peut exprimer aucune parole, le péché a arraché la plainte du cœur sacré, il a tiré des larmes des yeux adorables du Fils de Dieu, de l'Agneau qui monta sur la croix chargé des péchés du monde. Ni les cieux, ni la terre, ni les hommes ne l'ont vu sourire, et les hommes, et la terre, et le ciel l'ont vu pleurer, pleurer parce qu'il avait devant lui le péché. Il pleura sur la tombe de Lazare; dans la mort de son ami il pleurait la mort

[1] Adæ vero dixit (Dominus) : Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo : in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ; spinas et tribulos germinabit tibi, etc. (*Genes.*, III, 17 et seq.)

de l'âme pécheresse. Il pleura sur Jérusalem ; la cause de ses larmes était le péché abominable du peuple déicide. Il fut troublé et saisi de tristesse en entrant dans le jardin des Oliviers ; c'était l'horreur du péché qui le mettait dans cet état de souffrance et de trouble. Son front suait le sang ; c'était le spectre du péché qui faisait couler de son front cette horrible sueur. Il fut cloué à l'arbre de la croix ; ce fut le péché qui le cloua ; ce fut le péché qui le mit en agonie ; ce fut le péché qui lui donna la mort.

CHAPITRE VII

COMMENT DIEU TIRE LE BIEN DE LA PRÉVARICATION DE L'ANGE ET DE CELLE DE L'HOMME.

De tous les mystères, le plus redoutable est celui de la liberté qui constitue l'homme maître de lui-même, et qui l'associe à la Divinité dans la gestion et dans le gouvernement des choses humaines.

La liberté imparfaite donnée à la créature, consistant dans la faculté suprême de choisir entre l'obéissance à Dieu et la révolte contre Dieu, lui octroyer la liberté, c'est lui conférer le pouvoir d'altérer [1] la beauté immaculée des créatures de Dieu; et, puisque l'ordre et l'harmonie de l'univers consistent dans cette beauté, lui octroyer la faculté de les altérer, c'est lui conférer le pouvoir de substituer le désordre à l'ordre, la perturbation à l'harmonie, le mal au bien.

Même renfermé dans les limites que nous avons indiquées, ce pouvoir [2] est si exorbitant et cette faculté si

[1] « En abusant de la liberté. »

(*Note de la traduction italienne*)

[2] « D'abuser. » (*Ibid.*) — Cette note et la précédente ne peuvent avoir

monstrueuse, que Dieu lui-même n'aurait pu les octroyer, s'il n'eût été sûr de les convertir en instruments de ses desseins et d'arrêter leurs ravages par sa puissance infinie[1].

pour objet que d'arrêter plus fortement l'attention du lecteur sur le sens clairement indiqué par le texte, puisqu'il est évident de soi que, donner la faculté de choisir entre l'obéissance et la révolte, c'est donner le pouvoir d'*abuser*, sans lequel cette faculté n'existerait pas, comme il est évident également qu'on *abuse*, c'est-à-dire qu'on fait *un mauvais usage* de cette faculté toutes les fois qu'on en *use* pour rejeter le bien et choisir le mal. (*Note des traducteurs.*)

[1] Donoso Cortès avait appris cette doctrine de saint Augustin, qui s'exprime ainsi (*Enchir.*, XI) : « Dieu, souverain maître de toutes choses, « qui possède la puissance et la bonté sans bornes, ne laisserait pas le « mal dans ses œuvres, s'il n'était assez bon et assez puissant pour en « tirer le bien. » On lit de même au onzième livre, n. 17 et 18 de la *Cité de Dieu :* « Dieu, créateur souverainement bon des natures, qui « toutes sont bonnes, est également l'ordonnateur souverainement juste « des volontés mauvaises; et il l'est de telle sorte qu'il se sert d'elles « pour faire le bien, comme elles-mêmes se servent des natures excel- « lentes pour faire le mal. C'est pourquoi il a voulu que le diable, créé « bon et devenu mauvais par sa volonté propre, fût, dans les régions in- « férieures où il est relégué, le jouet des anges qui font tourner à l'avan- « tage des saints les tentations par lesquelles il cherche à leur nuire. Lors- « qu'il le créa, Dieu n'ignorait pas quelle devait être sa malice future, « mais il voyait aussi dans sa prescience quels biens lui-même saurait « tirer de tout le mal fait par cette malice; et voilà pourquoi il est dit « dans le psaume : Ce dragon que vous avez créé pour vous jouer de lui : « *Draco iste, quem formasti ad illudendum ei* (ps. CIII, 26.). Ces pa- « roles, en effet, doivent nous faire comprendre qu'au moment même où « par sa bonté, il le créa bon, Dieu préparait déjà, dans sa prescience, la « manière dont il devait se servir de lui quand il serait devenu mau- « vais; car Dieu ne créerait pas un seul, je ne dis pas des anges, mais « même des hommes, sachant dans sa prescience qu'il doit devenir mau- « vais, s'il ne voyait en même temps par quels moyens il le fera servir « au bien des justes. »

Dans tous les endroits du commencement de ce chapitre où il est question du *pouvoir de pécher*, Donoso Cortès emploie le mot *derecho*, qui,

La raison suprême de l'existence, dans la créature, de la faculté, du pouvoir de changer l'ordre en désordre,

dans son acception la plus générale et la plus ordinaire, signifie *droit*. M. l'abbé Gaduel dit à ce propos :

« La faculté de pécher n'en confère nullement le *droit*. Dieu a pu « laisser la faculté du mal pour l'épreuve ; il ne saurait conférer le droit « de faire le mal.

« Le droit de faire le mal n'est ni exorbitant ni monstrueux ; il n'existe « pas. Le droit, d'après tous les jurisconsultes et tous les théologiens, est « la faculté légitime de posséder ou de faire quelque chose : *Jus est legi-* « *tima facultas aliquid habendi vel faciendi*. Quant à la faculté de faire « le mal, ce n'est pas une faculté monstrueuse, autrement, comment « se trouverait-elle dans l'homme innocent, au sortir des mains du Créa- « teur ? Ce qui est monstrueux, c'est l'exercice de cette faculté, non la « faculté même. En de si graves matières, de telles incorrections de lan- « gage sont impardonnables. » (*Ami de la Religion*, n° du 6 janvier 1853.)

Nous pourrions prier M. l'abbé Gaduel de consulter le *Dictionnaire de l'Académie espagnole*, ou l'édition abrégée qui en a été publiée à Paris en 1826 chez Parmantier par Vincent Gonzalès Arnao ; il y verrait que, si le mot *derecho* veut dire droit, il signifie aussi pouvoir (*Derecho : jus, potestas*). Nous sommes donc autorisés à le traduire ainsi. Mais, dans tous les cas, le contexte exprime si clairement la pensée de Donoso Cortès, que personne ne peut s'y méprendre et qu'il est impossible de voir autre chose qu'une chicane puérile dans la critique qu'on vient de lire. Ceci soit dit sans prétendre condamner le mot *droit*, dont l'emploi en cette occasion se justifie parfaitement.

Dans la rigueur des termes, Dieu seul a des droits, puisque seul il les tient de lui-même et ne doit compte qu'à lui-même de l'usage qu'il en fait. Tous les droits de l'homme lui viennent de Dieu, et il doit compte à Dieu de la manière dont il en use. Ce ne sont donc pas des droits absolus, sans restriction ni condition ; ce ne sont pas vraiment des droits : mais il faut avoir égard à l'infirmité de la langue humaine. Tout droit, dans l'homme, suppose, avec le pouvoir d'user, le pouvoir d'abuser jusqu'à un certain degré, et sauf le compte à rendre au pouvoir supérieur, sauf la peine à subir si l'abus a dépassé une certaine mesure. Le pouvoir donné à un roi, par exemple, à un père de famille, à un propriétaire, etc., n'est donné que pour le bien ; et, toutes les fois qu'il en use pour le mal, celui qui en est dépositaire prévarique. S'ensuivra-t-il que, lorsque, sans

l'harmonie en perturbation, le bien en mal, se trouve dans le pouvoir toujours subsistant en Dieu de convertir le désordre en ordre, la perturbation en harmonie, le

aller au delà des limites marquées par les lois, il fait de ce pouvoir un mauvais usage, l'exercice de ce pouvoir cesse d'être en lui un vrai droit? L'affirmer serait rendre tout droit vain et toute société impossible, car tout homme, étant imparfait, abuse toujours plus ou moins de son droit. Il en est de même du pouvoir que Dieu nous a donné d'exercer notre libre arbitre selon la condition de l'état imparfait où nous sommes, c'est-à-dire en choisissant librement entre le bien et le mal. Ce pouvoir constitue en nous un droit dans le sens impropre que l'humanité donne à ce mot. M. l'abbé Gaduel nous défendra-t-il de dire que l'homme a le droit d'user de son libre arbitre? Or, dire cela, c'est dire que l'homme a le droit de choisir entre le bien et le mal, et par conséquent le droit de choisir, de vouloir, de faire le mal. Au lieu du mot *droit*, emploierez-vous le mot *pouvoir?* Je demanderai, d'un côté, si un pouvoir illégitime est un vrai pouvoir; de l'autre, si un pouvoir que Dieu déclare ne vouloir point nous ôter ne constitue pas un droit? Préférez-vous le mot *faculté?* Je demanderai si nous n'avons pas le pouvoir et le droit d'user d'une faculté que nous tenons de notre nature et qu'il a plu à Dieu de nous laisser? Qu'importe l'expression, lorsque la pensée n'est pas douteuse, lorsqu'il demeure entendu, dans tous les cas, que le mal est le mal, que, par conséquent, celui qui le fait est coupable et se condamne lui-même au supplice éternel? Le droit de faire le mal, c'est en définitive le droit de rejeter le ciel et de préférer l'enfer. Or l'enfer existe, et il est peuplé de damnés et de démons. Donc, en fait, Dieu a laissé ce droit à l'ange et à l'homme.

M. l'abbé Gaduel se scandalise de cette parole: *La faculté de faire le mal est une faculté monstrueuse:* considérée dans la créature et par rapport à elle, la faculté de faire le mal n'est pas monstrueuse, puisque cette infirmité est inhérente à sa nature, qui, n'étant par elle-même que néant, tend au néant, et par conséquent au désordre, au mal. Mais, considérée dans la créature par rapport à Dieu, qui lui en laisse le libre exercice, cette faculté serait réellement *monstrueuse*, si Dieu, qui est le bien par essence, ne tirait du mal qu'elle fait le bien qu'il veut faire. Donoso Cortès ne dit pas autre chose, et il le dit, on vient de le voir, après saint Augustin.

(*Note des traducteurs.*)

mal en bien. Supposez Dieu sans ce pouvoir souverain, il sera logiquement nécessaire ou de supprimer cette faculté dans la créature, ou de nier à la fois l'intelligence et la toute-puissance divines.

Si Dieu permet le péché, qui est le mal et le désordre par excellence, c'est que le péché, loin d'empêcher sa miséricorde et sa justice, sert d'occasion à de nouvelles manifestations de sa justice et de sa miséricorde. Qu'il n'y ait point de pécheur, de rebelle, la divine miséricorde et la souveraine justice ne seront point sans doute supprimées pour cela, mais une de leurs manifestations spéciales le sera cependant, celle en vertu de laquelle elles s'appliquent aux rebelles, aux pécheurs[1].

Le bien suprême des êtres intelligents et libres consiste dans leur union avec Dieu, et Dieu, dans sa bonté infinie, par un acte libre de sa miséricorde ineffable, a

[1] « Comme la nature, comme tout agent, Dieu, dit saint Thomas, fait « ce qu'il y a de meilleur quant à l'œuvre prise dans son ensemble, mais « non pas quant à chaque partie de l'œuvre, à moins qu'on ne la considère « par rapport au tout et à la fonction qu'elle y remplit. Or le tout, c'est-à-« dire l'universalité des créatures, est meilleur et plus parfait, par la pré-« sence d'êtres qui peuvent s'écarter et qui de fait parfois s'écartent du « bien. Dieu ne l'empêche pas, soit parce que la Providence, selon la « remarque de l'Aréopagite, conserve la nature, bien loin de la détruire, « et qu'il est dans la nature des choses que celles qui peuvent s'écarter du « bien s'en écartent parfois; soit encore parce que, selon la remarque de « saint Augustin, Dieu est assez puissant pour tirer le bien du mal, et « que, dans l'hypothèse où Dieu ne permettrait aucun mal, beaucoup de « biens deviendraient impossibles. Si l'air ne se corrompt, il n'y aura « point de feu ; le lion ne peut vivre qu'en dévorant d'autres animaux ; la « justice du juge vengeur, la patience héroïque du martyr, n'existent que « par l'iniquité du persécuteur. » (I, q. XLVIII, 2.)

voulu se les unir non-seulement par les liens de la nature, mais encore par des liens surnaturels. Or le refus volontaire des êtres intelligents et libres pouvant mettre obstacle à l'accomplissement de cette volonté divine, et la liberté de la créature dans l'état d'épreuve ne pouvant se concevoir sans la faculté d'opposer ce refus volontaire, le grand problème est de concilier ces choses jusqu'à un certain point contraires, de telle sorte que d'un côté la liberté demeure entière, et que de l'autre la volonté de Dieu soit pleinement réalisée. En d'autres termes, la possibilité dans l'ange et dans l'homme de se séparer de Dieu étant nécessaire pour attester leur liberté, et leur union avec Dieu ne l'étant pas moins pour attester la toute-puissance de la volonté divine, la question est de savoir comment peuvent se concilier la volonté de Dieu et la liberté de la créature, l'union que Dieu veut, et la désunion que la créature choisit, sans que la créature cesse d'être libre, et en même temps sans que Dieu cesse d'être souverain?

Pour résoudre ce problème, il fallait que la séparation réelle sous un rapport ne fût qu'apparente sous un autre; c'est-à-dire que la créature pût se séparer de Dieu, mais seulement de telle sorte que cette séparation devînt une autre manière de s'unir à lui. Il en fut ainsi : les êtres intelligents et libres étaient nés unis à Dieu par un effet de sa grâce; par le péché, ceux qui le commirent séparèrent réellement de Dieu, parce qu'ils brisèrent réellement et véritablement le lien de la grâce, prou-

vant ainsi leur liberté; mais, à bien examiner les choses, cette séparation fut encore l'union sous un autre mode, puisque, en s'éloignant de Dieu par le renoncement volontaire à sa grâce, ils se rapprochèrent de lui en tombant entre les mains de sa justice ou en devenant l'objet de sa miséricorde. La séparation et l'union, qui au premier abord semblent absolument incompatibles, sont donc en réalité parfaitement conciliables ; elles le sont à ce point que toute séparation se résout en un mode spécial d'union, et toute union en un mode spécial de séparation. En effet, la créature n'est unie à Dieu en tant qu'il est grâce que parce qu'elle s'est trouvée séparée de lui en tant qu'il est miséricorde et justice ; celle qui tombe en ses mains en tant qu'il est justice, n'y tombe que parce qu'elle s'est séparée de lui en tant qu'il est grâce et miséricorde, et enfin celle qui lui est unie en tant qu'il est miséricorde, ne l'est ainsi que parce qu'elle s'est séparée de Dieu en tant qu'il est grâce, de manière à en demeurer séparée en tant qu'il est justice. La liberté de la créature consiste donc dans la faculté de déterminer le genre d'union qu'elle préfère par le genre de séparation qu'elle choisit, de même que la souveraineté de Dieu consiste en ce que, quel que soit le genre de séparation choisi par la créature, il la conduit infailliblement à l'union.

La création est comme un cercle. Sous un point de vue, Dieu en est la circonférence, sous un autre point de vue, il en est le centre. Comme centre, il l'attire,

comme circonférence, il la contient. Hors de ce contenant universel il n'y a rien; tout obéit à cette attraction irrésistible. La liberté des êtres intelligents et libres consiste à pouvoir s'éloigner ou de la circonférence, mais alors ils tombent nécessairement au centre; ou du centre, mais alors ils vont nécessairement donner contre la circonférence; et la circonférence c'est Dieu, le centre c'est encore Dieu; ils ne le fuient d'un côté que pour le rencontrer de l'autre; toujours, quoiqu'ils fassent, ils sont sous la main divine. Rien n'a assez de vertu pour se dilater plus que la circonférence, pour se contracter plus que le centre : quel ange assez puissant, quel homme assez audacieux franchira ce grand cercle que Dieu a tracé de son doigt? quelle créature assez présomptueuse aura la pensée de mettre obstacle à l'accomplissement de ces lois, mathématiquement inflexibles, que l'intelligence divine a établies dans les choses de toute éternité? Que peut être le centre de ce cercle inexorable, sinon les choses œuvres de Dieu se concentrant en Dieu d'une concentration infinie? Et que peut être cette circonférence immense, sinon ces mêmes choses se dilatant en Dieu d'une infinie dilatation? Quelle dilatation, quelle concentration pourraient les égaler, égaler l'infini? Saisi d'admiration et comme transporté hors de lui-même en voyant ainsi toutes choses en Dieu, Dieu en toutes choses, et l'homme occupé vainement à chercher le moyen de fuir, tantôt le centre qui l'attire, tantôt la circonférence qui de toutes parts l'environne, le plus beau des génies, le plus grand

des docteurs, l'homme en qui s'incarna l'esprit de l'Église, le saint consumé des ardeurs divines et tout inondé des eaux de la grâce, Augustin s'écrie : « Pauvre mortel ! tu veux fuir Dieu? jette-toi dans ses bras. » Jamais parole aussi sublime d'amour ne sortit d'une bouche humaine.

C'est Dieu qui marque à toutes choses le terme qu'elles doivent atteindre; la créature ne fait que choisir la voie. Marquant le terme où toutes les voies aboutissent, Dieu, dans sa toute-puissance, demeure souverain maître; et, de son côté, la créature, choisissant la voie qui mène au terme marqué, demeure intelligente et libre. Et qu'on ne dise pas que c'est une mince liberté, celle dont tout le pouvoir se réduit à choisir l'une des mille voies qui conduisent à un même terme nécessaire ! C'est la liberté de choisir entre se perdre ou se sauver, puisque ces mille voies qui vont toutes à Dieu, terme nécessaire des choses, se réduisent à deux, l'enfer et le paradis. Si la créature trouve que ce n'est pas pour elle une liberté suffisante de pouvoir aller à Dieu par l'un ou par l'autre chemin, quelle liberté pourrait donc apaiser sa soif d'être libre?

Lorsqu'on rejette la doctrine que nous venons d'exposer, il n'y a plus de conciliation possible entre la souveraineté de Dieu et la liberté de l'homme; et cependant il est impossible de concevoir que ces deux termes puissent coexister sans se concilier d'une manière absolue. Mais, lorsqu'on accepte cette doctrine, les causes secrètes des plus sublimes desseins de la Providence,

des plus profonds mystères, se découvrent à nous. Elle nous donne la raison des prévarications de l'ange et de l'homme, ces deux grands témoignages de la liberté qui leur fut laissée. Dieu permet la première : il voit avec toutes les tristes conséquences qu'elle doit avoir les moyens par lesquels sa sagesse infinie saura faire rentrer dans l'ordre, qui est son œuvre, le désordre, œuvre de l'ange; il voit qu'il saura tirer le bien du mal, l'ordre du désordre, comme l'ange a su tirer le mal du bien, le désordre de l'ordre. L'ange changea l'ordre en désordre en transformant l'union en séparation ; Dieu tira l'ordre du désordre en transformant la séparation momentanée en union indissoluble. L'ange ne voulut pas demeurer uni à Dieu par la récompense, il se vit uni éternellement à lui par le châtiment. Il ferma l'oreille aux doux appels de la grâce, son oreille entendit le tonnerre de la justice. Il voulut fuir Dieu, et, après s'être séparé de lui, il se trouva uni à lui selon un autre mode. Il avait quitté le Dieu clément, il rencontra le Dieu juste. Pour accomplir cette séparation, il avait perdu le ciel, l'union nouvelle l'enchaîna dans l'enfer. L'ordre n'exige pas que les choses soient unies à Dieu de telle manière plutôt que de telle autre, mais simplement qu'elles soient unies à Dieu; de même le vrai désordre ne consiste pas dans tel ou tel mode de séparation, mais dans la séparation absolue. Il suit de là que l'ordre véritable existe toujours, et que le vrai désordre n'existe jamais. Le péché est une négation si ra-

dicale, si absolue, qu'il ne nie pas seulement l'ordre, mais encore le désordre, et qu'après avoir nié toutes les affirmations il nie ses propres négations et va jusqu'à se nier lui-même. Le péché est la négation de la négation, l'ombre de l'ombre, l'apparence de l'apparence.

Comme il a permis la prévarication de l'ange, Dieu permet la prévarication, moins radicale et moins criminelle, de l'homme, et il la permet pour les mêmes raisons. Dieu voit de toute éternité par quels moyens son infinie sagesse saura faire rentrer dans l'ordre, qui est son œuvre, le désordre, œuvre de l'homme; il voit qu'il saura tirer le bien du mal, l'ordre du désordre, comme l'homme a su tirer le mal du bien, le désordre de l'ordre. L'homme changea l'ordre en désordre en séparant ce que Dieu avait uni par un lien d'amour. Dieu tira l'ordre du désordre en unissant de nouveau ce que l'homme avait séparé, et en l'unissant par le lien d'un amour plus doux et plus fort. L'homme n'avait pas voulu demeurer uni à Dieu par le lien de la justice originelle et de la grâce sanctifiante, il se vit uni à lui par le lien de son infinie miséricorde. Si Dieu permit sa prévarication, c'est qu'il gardait comme en réserve le Sauveur du monde, celui qui devait venir dans la plénitude des temps. Ce mal suprême était nécessaire pour ce bien suprême, et cette immense catastrophe pour cet immense bonheur. L'homme pécha parce que Dieu avait résolu de se faire homme[1], et parce que, fait

[1] « Remarquez que l'auteur, par ces paroles, n'entend pas dire que

homme sans cesser d'être Dieu, il avait assez de sang dans ses veines et assez de souveraine vertu dans son sang pour effacer le péché. L'homme fut vacillant parce

« Dieu soit l'auteur du péché d'Adam; il suffit pour le voir de lire le reste « du chapitre. » Ainsi dit la *traduction italienne;* mais M. l'abbé Gaduel a l'habitude de prendre chaque phrase isolément, sans tenir aucun compte ni de ce qui précède ni de ce qui suit, et voici son commentaire :

« Ainsi, le mal suprême du péché étant *nécessaire* pour le bien su- « prême de l'incarnation du Fils de Dieu et de la rédemption, l'homme « pécha *parce que* Dieu avait résolu de se faire homme et de laver le pé- « ché de l'homme en son propre sang. Si ce n'est pas là le fatalisme, on « conviendra que cela le sent très-fort, et qu'il y a ici tout au moins une « bien dangereuse équivoque. Ne semble-t-il pas, dans ces paroles, que le « Verbe et la rédemption étaient l'objet premier du dessein de Dieu, et « le péché de l'homme le moyen nécessaire pour l'accomplissement de ce « dessein? Mais qui veut la fin veut le moyen, surtout quand c'est un « moyen nécessaire. Y a-t-il de là bien loin à l'erreur qui fait Dieu auteur « du péché? — *L'homme a péché parce que Dieu avait résolu de se* « *faire homme et de le racheter en mourant pour lui!* — Mais alors « pourquoi l'ange, qui ne devait pas être l'objet de la même grâce, a-t-il « aussi péché? Apparemment pour qu'il pût faire pécher l'homme, et « ainsi donner entrée à l'incarnation du Fils de Dieu! Si le Fils de Dieu « n'eût pas dû s'incarner, le péché de l'homme, et peut-être aussi celui « de l'ange, n'eussent donc pas été possibles? Dieu n'aurait pu le per- « mettre. — La rédemption dans l'hypothèse du péché était donc néces- « saire? — Si M. Donoso Cortès résout ces questions dans le sens catho- « lique, que deviennent alors ses textes? » (*Ami de la Religion,* n° du 8 janvier 1853.)

Les textes de Donoso Cortès deviennent ce que deviennent les textes de saint Augustin et de saint Thomas, cités dans les premières notes de ce chapitre, qui n'en est qu'un développement. Donoso Cortès a d'abord établi que le péché vient de l'homme, qui fut et qui est pleinement libre en faisant le mal. Il a établi, en second lieu, que Dieu, en créant l'homme, a vu dans sa prescience quel usage il ferait de son libre arbitre, et alors il s'est posé cette question : D'où vient que Dieu, voyant que l'homme ferait le mal, a néanmoins crée l'homme et l'a laissé libre de le faire? Comme saint Augustin et comme saint Thomas, il répond : Dieu n'aurait jamais

que Dieu a la force de soutenir celui qui chancelle ; il tomba parce que Dieu a la force de relever celui qui tombe ; ses yeux eurent des pleurs parce que la main

permis le mal, s'il n'avait pas eu, dans son infinie sagesse, le moyen d'en tirer le bien et de faire servir l'abus de la liberté à rendre plus parfaite dans son ensemble et ses harmonies l'œuvre de la création. Dieu avait dans sa toute-puissance mille moyens de faire tourner ainsi le péché à la perfection de son œuvre et à sa plus grande gloire ; mais, entre tous ces moyens, il a choisi l'incarnation du Verbe éternel, et la rédemption de l'homme pécheur par le sang du Christ, Verbe incarné. En fait, c'est donc en vue de l'incarnation et de la rédemption que Dieu a permis la prévarication de l'homme. Donoso Cortès ne dit pas autre chose ; il commence ainsi ce paragraphe : *Si Dios permitio la prevaricacion del hombre, consistio esto en que Dios sabia de toda eternidad la manera altisima de conciliar con el orden divino el desorden humano.* Ces paroles dominent la suite de la période et déterminent le sens de toutes ses parties ; lorsqu'on lit quelques lignes plus bas : *El hombre peco porque Dios habia determinado hacerse hombre,* si l'on veut rendre fidèlement la pensée de Donoso Cortès, il faut rappeler ce qui précède et traduire : *L'homme pécha parce que Dieu lui avait laissé la liberté de pécher, et Dieu permit le péché de l'homme parce qu'il avait résolu de se faire homme.* Si donc *il y a une bien dangereuse équivoque* dans la phrase isolée que cite M. l'abbé Gaduel, il n'y en a point dans cette phrase expliquée par tout ce qui l'accompagne dans le texte. Par la même raison, on n'en peut pas conclure que *le Verbe et la rédemption étaient l'objet premier du dessein de Dieu, et le péché de l'homme le moyen nécessaire pour l'accomplissement de ce dessein,* mais simplement que, si Dieu a permis le péché de l'homme, il ne l'a permis qu'en vue du Christ, qui devait racheter l'homme pécheur. De là *à l'erreur qui fait Dieu auteur du péché,* il y a fort loin ; car, dire que Dieu a laissé l'homme libre et ne l'a pas empêché de pécher, c'est dire que le péché vient de l'homme et que Dieu n'en est pas l'auteur. Quant à ces paroles : *Aquel supremo mal era necessario para el bien supremo,* elles expriment trois choses : 1° que le péché est le mal suprême ; 2° que l'incarnation a été pour la nature humaine le plus grand des biens ; et 3° que, si l'homme n'avait pas péché, l'incarnation n'eût pas eu lieu. Cette dernière opinion n'est qu'une opinion, sans doute, et M. Gaduel est bien libre de préférer, comme nous, l'opinion contraire, d'après laquelle l'incarnation devait avoir lieu en toute

qui essuya la terre noyée sous les eaux du déluge peut bien essuyer la triste vallée arrosée de nos larmes; ses membres ressentirent l'aiguillon de la douleur, parce

hypothèse; mais ce n'est pas une raison pour condamner un sentiment qui s'appuie sur l'autorité de la plupart des Pères et du plus grand nombre des théologiens.

Mais, demande M. l'abbé Gaduel, *pourquoi l'ange, qui ne devait pas être l'objet de la même grâce* (la grâce de la rédemption par le Christ), *a-t-il aussi péché?* La réponse est dans ces paroles de Donoso Cortès *Si Dios permitio la prevaricacion del angel, consistio esto en que Dios sabia la manera secretisima de conciliar con el orden divino el desorden angélico*. Quand même nous ne pourrions rien soupçonner des moyens divins qui ont fait tourner à l'honneur de Dieu le péché de l'ange, nous n'en devrions pas moins tenir pour certain que Dieu a su en tirer sa gloire; et, d'un autre côté, quand même il serait démontré que l'incarnation du Fils de Dieu n'est entrée en aucune manière dans les motifs pour lesquels Dieu a permis la prévarication angélique, nous n'en serions pas moins assurés que, si la prévarication humaine a été permise, c'est qu'elle devait nous valoir le Rédempteur : *O felix culpa, quæ talem et tantum meruit habere Redemptorem!* La demande de M. l'abbé Gaduel est donc tout à fait en dehors de la question; rien n'empêche cependant de lui répondre : *L'ange a été l'objet de la même grâce que l'homme.* Comme l'homme l'ange a subi l'épreuve; comme les hommes les anges se sont divisés, les uns ont été sauvés, les autres se sont damnés; et c'est par le Christ, par le Verbe incarné, que les bons anges, comme les hommes élus, ont acquis le salut; c'est en repoussant le Christ, le Verbe incarné, que les mauvais anges, comme les hommes damnés, se sont perdus. Toute la différence entre les anges et les hommes, sous ce rapport, consiste en ce que les anges ont été préservés du naufrage et que les hommes en ont été retirés; mais ils ont été sauvés les uns et les autres, et par le même sauveur. Il est donc vrai de dire, de l'ange comme de l'homme, que, si la liberté de pécher lui a été laissée, c'est parce que Dieu avait le pouvoir et la volonté, en le sauvant par l'incarnation du Verbe, de faire servir le péché même à une plus grande manifestation de sa gloire. M. Gaduel objectera-t-il que tous les anges n'ont pas été sauvés? c'est comme s'il objectait que tous les hommes ne le sont pas. La damnation des anges qui, nonobstant toutes les grâces reçues par la vertu du Christ, sont tombés dans le péché, ne prouve pas plus que la damna-

que Dieu peut guérir les blessures; il eut en partage de grandes infortunes, parce que Dieu lui prépare de plus grandes récompenses; il sortit de l'Éden, fut sujet à la

tion des hommes qui, nonobstant toutes les grâces reçues par la vertu du Christ, sont restés ou sont retombés dans le péché. Dans les deux cas, la damnation atteste que la créature était réellement libre, le salut qu'elle pouvait réellement se sauver et qu'elle ne s'est perdue que par sa faute; la damnation l'infinie justice de Dieu, le salut son infinie miséricorde; la damnation et le salut ensemble la grandeur du Christ, qui sauve tous ses serviteurs, qui perd tous ses ennemis, du Christ souverain juge des vivants et des morts.

« Cette parole du Sauveur : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te « solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum*, s'applique « donc aux anges comme aux hommes, car la gloire du Christ en est plus « grande; et d'ailleurs c'est par le Christ que les anges, comme les hom- « mes, ont été sanctifiés, bien que pour eux il n'y ait pas eu lieu à ré- « demption. » (Suarez, *Tract. de Angelis*, lib. V, c. VI, n. 14.)

Si le Fils de Dieu n'eût pas dû s'incarner, le péché de l'homme, et peut-être celui de l'ange, n'eussent donc pas été possibles? Dieu n'aurait pu le permettre, poursuit M. l'abbé Gaduel. Cette conséquence n'est pas légitime; car, outre l'incarnation, Dieu avait sans doute, dans sa toute-puissance, mille autres moyens de faire sortir du péché de l'ange ou de l'homme un bien plus grand que tout le mal produit par ce péché. Or Donoso Cortès se contente de dire, avec saint Augustin, que Dieu ne permet le mal qu'en vue du bien qu'il peut et veut en faire sortir. S'il ajoute que le moyen choisi de Dieu a été l'incarnation, c'est simplement un fait qu'il constate, en confessant toutefois, avec les saints docteurs, que ce moyen était le plus grand, le plus magnifique, le plus propre à faire éclater l'infinie bonté de Dieu, et que par conséquent, en un certain sens, il était *nécessaire*.

Ce mot *nécessaire* choque fort M. l'abbé Gaduel; mais nous le prions de considérer que Donoso Cortès ne l'a écrit qu'après saint Thomas et dans le même sens. Écoutons le docteur angélique :

« Ce par quoi le genre humain est sauvé de la perdition est nécessaire « au salut de l'homme. Or tel est le mystère de l'incarnation divine selon « cette parole de saint Jean : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum « unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed ha- « beat vitam æternam* (III, 16). Il a donc été nécessaire pour le salut de

mort et couché dans la tombe, parce que Dieu est assez puissant pour vaincre la mort, pour le tirer de la tombe et le faire monter jusque dans le ciel.

De même que, par l'effet d'une admirable opération divine, la prévarication de l'ange et celle de l'homme entrent comme éléments dans l'ordre universel, de même la liberté de l'ange et la liberté de l'homme, sources de ces deux prévarications, entrent comme

« l'homme que Dieu s'incarnât : *Ergo necessarium fuit ad humanam* « *salutem Deum incarnari.*

« Une chose est nécessaire pour une fin de deux manières : 1° si la fin « voulue ne peut pas être obtenue sans cette chose ; c'est ainsi, par exem- « ple, que la nourriture est nécessaire pour la conservation de la vie hu- « maine ; 2° si la fin voulue est obtenue plus convenablement par cette « chose ; c'est ainsi que, quoique l'on puisse faire un voyage à pied, on dit « qu'un cheval est nécessaire pour voyager. Si l'on prend cette expression « dans le premier sens, il n'a pas été nécessaire pour le salut de la na- « ture humaine que Dieu s'incarnât ; car Dieu, dans sa vertu toute-puis- « sante, pouvait réparer la nature humaine par beaucoup d'autres moyens ; « mais, si on la prend dans le second sens, alors il faut dire qu'il a été « nécessaire que Dieu s'incarnât pour que la nature humaine fût restau- « rée. Et c'est ce que saint Augustin enseigne en ces termes (*De Trinit.*, « XIII, 17) : *Montrons, non pas que tout autre moyen possible manquait* « *à Dieu, sous la puissance duquel sont également toutes choses, mais* « *qu'il n'y avait pas de moyen plus convenable de guérir notre mi-* « *sère.* (III, q. I, art. 3.)

La rédemption dans l'hypothèse du péché était donc nécessaire? reprend M. l'abbé Gaduel. — Nécessaire d'une nécessité absolue, non, puisque Dieu pouvait laisser l'homme dans l'état de péché et de damnation qu'il avait choisi librement, et que, s'il a voulu nous racheter, ce n'est que par une bonté et une charité toutes gratuites. Mais Dieu, dans sa miséricorde, voulant sauver l'homme et cependant ne voulant, dans sa justice, le sauver qu'au prix d'une satisfaction pleine et parfaite, l'incarnation était nécessaire ; car une pure créature, si excellente qu'on la suppose, n'aurait pu satisfaire de la sorte, même pour le moindre péché.

(*Note des traducteurs.*)

éléments dans la loi suprême, universelle, à laquelle toutes choses sont soumises, toutes les créations, tous les mondes, le monde moral comme le monde matériel, et le monde divin. Suivant cette loi, l'unité absolue, dans sa fécondité infinie, tire perpétuellement de son sein la pluralité, qui perpétuellement revient au sein fécond d'où elle est sortie, le sein de Dieu, unité absolue.

Considéré comme Père, Dieu tire éternellement de soi le Fils par voie de génération, le Saint-Esprit par voie de procession; et le Père, le Fils, le Saint-Esprit, constituent ainsi éternellement la pluralité divine [1]. Éternellement, le Fils et l'Esprit-Saint s'identifient avec le Père; et le Père, le Fils, le Saint-Esprit, constituent ainsi éternellement l'indestructible unité.

Considéré comme créateur, Dieu tira les choses du néant par un acte de sa volonté, et constitua ainsi la

[1] « Sous-entendez : « *des personnes,* » dit la traduction italienne. — M. l'abbé Gaduel demande : « Qu'est-ce que *le Fils et l'Esprit-Saint* « *s'identifiant éternellement avec le Père?* Au point de vue de l'*essence,* « le Fils et l'Esprit-Saint ne sauraient avoir à s'identifier avec le Père, « puisqu'ils n'ont avec lui qu'une même essence. Ils sont *un;* ils ne s'i- « dentifient pas; autrement ce serait dire que l'essence divine s'identifie « avec l'essence divine. — Au point de vue de la *personnalité,* ils ne « peuvent nullement s'identifier, car alors la distinction des personnes « cesserait. » (*Ami de la Religion,* n° du 4 janvier 1853.) — Mais, au point de vue de la *distinction des personnes dans l'unité de l'essence,* le Fils et le Saint-Esprit s'identifient éternellement avec le Père, puisqu'ils ne sont éternellement avec lui qu'une seule et même essence; et éternellement aussi ils se distinguent du Père, puisque éternellement ils sont trois personnes. Les mots *s'identifier éternellement* signifient tout autre chose que le mot *s'identifier* seul. Ce dernier suppose que plusieurs *deviennent* ce qu'ils n'étaient pas auparavant, unité. Le mot *éternelle-*

diversité physique : puis il assujettit toutes choses à certaines lois éternelles et à un ordre immuable, de telle sorte que la diversité elle-même dans le monde physique ne fut que la manifestation extérieure de l'unité absolue de Dieu.

Considéré comme maître et législateur, Dieu mit dans l'ange et dans l'homme une liberté autre que sa propre liberté, et constitua ainsi la diversité dans le monde moral; puis il imposa à cette liberté certaines lois inviolables et un terme nécessaire ; et la nécessité de ce terme, l'inviolabilité de ces lois, firent entrer la liberté humaine et la liberté angélique dans la vaste unité de ses merveilleux desseins.

La volonté divine, qui est l'unité absolue, se révèle dans la défense faite à Adam dans le paradis terrestre, lorsque Dieu lui dit : *Ne mange pas du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal*. La liberté humaine, dans son imperfection, suite de la faculté de choisir entre le bien et le mal, la liberté humaine, qui est la diversité, est révélée par cette parole conditionnelle : *Si jamais tu en manges*. Enfin on voit la diversité rentrer dans l'unité d'où elle procède, d'abord par la menace, lorsque Dieu ajoute : *Ce jour-là tu mourras de mort* [1]; ensuite par la promesse faite à nos premiers pères lorsque Dieu dit au

ment, joint à ce verbe, exclut, au contraire, toute idée de changement; dire : *Ils s'identifient éternellement*, c'est dire : *Ils sont éternellement un*. (Voyez ci-dessus, liv. I, ch. II, III et IV, les notes au bas des pages 37, 63 et 75.) (*Note des traducteurs*.)

[1] De ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas. In quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. (Genes., II, 17.)

serpent : *La femme t'écrasera la tête*[1]; menace et promesse indiquant les deux voies par où la diversité, qui sort de l'unité, retourne à l'unité d'où elle est sortie : la voie de la justice de Dieu et la voie de sa miséricorde.

Supprimez la défense faite à l'homme, l'unité absolue se trouve supprimée dans sa manifestation extérieure.

Supprimez la condition, vous supprimez également dans sa manifestation extérieure la liberté humaine, en quoi consiste la diversité.

Supprimez et la menace et la promesse, vous supprimez les deux voies par où la diversité, pour n'être point subversive, doit retourner à l'unité d'où elle est sortie.

Entre la création physique et le Créateur, il n'y a union que parce que cette création demeure perpétuellement assujettie aux lois fixes et immuables, manifestation permanente de la volonté souveraine; de même il n'y a union entre Dieu et l'homme que parce que l'homme, séparé de Dieu par le péché, retombe toujours ou impénitent sous la main du Dieu juste, ou purifié entre les bras du Dieu miséricordieux.

Nous avons étudié séparément la prévarication de l'ange et la prévarication de l'homme, et cette étude nous a conduit à constater que l'une et l'autre, bien qu'elle soit par accident une perturbation, est par essence une harmonie ; cela suffit pour montrer combien sont admirables les voies de la Providence, mais lors-

[1] Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius ; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. (Genes., III, 15.)

qu'ensuite on considère dans l'enchaînement de leurs rapports ces deux prévarications, l'âme est ravie et transportée aux merveilleux accords que tire de leurs rudes dissonances l'irrésistible vertu du divin thaumaturge.

Il convient de remarquer, avant d'aller plus loin, que toute la beauté de la création consiste en ce que chaque chose est en soi comme un reflet de quelqu'une des perfections divines : de sorte que toutes réunies sont comme une fidèle image de sa beauté souveraine. Depuis le soleil qui remplit les espaces de l'éclat de ses feux jusqu'à l'humble lis oublié dans la vallée; depuis les fonds les plus bas de la vallée qui se couronne de lis jusque dans les lointaines hauteurs où resplendissent les astres, toutes les créatures, chacune à sa manière, se racontent les unes aux autres les merveilles du Seigneur, attestant par leur propre nature et leur propre existence ses ineffables perfections, et chantant dans un cantique sans fin ses excellences et ses gloires. Les cieux chantent sa toute-puissance, les mers sa grandeur, la terre sa fécondité; les nuées aux formes gigantesques figurent l'escabeau où pose son pied; l'éclair est sa volonté, le tonnerre sa voix, la foudre sa parole; il est dans le silence sublime des abîmes, dans la sublime fureur des ouragans. *C'est lui qui nous donna nos formes et nos couleurs*, disent les fleurs des champs. *C'est lui*, disent les cieux, *qui a semé d'astres étincelants nos voûtes lumineuses*. Et les étoiles disent : *Nous sommes des parcelles tombées de la broderie qui orne*

son manteau. Et l'ange et l'homme : *Il a passé devant nous, et en nous, dans le fond de notre être, est demeurée gravée l'image de sa beauté.*

Ainsi, parmi les créatures, les unes représentèrent sa grandeur, les autres sa majesté, les autres sa toute-puissance, et l'ange et l'homme spécialement les trésors de sa bonté, les merveilles de sa grâce, la splendeur de sa face. Mais Dieu n'est pas seulement admirable et parfait par sa beauté, par sa grâce, par sa bonté, par sa toute-puissance ; s'il pouvait y avoir du plus et du moins dans ses infinies perfections, nous dirions : « Il est encore plus que tout cela, il est infiniment juste et infiniment miséricordieux. » De là cette conséquence que l'acte suprême de la création ne peut pas être considéré comme consommé, comme ayant atteint sa perfection, tant que n'ont pas été réalisées sous tous leurs modes l'infinie justice et l'infinie miséricorde. Or, sans la prévarication des êtres intelligents et libres, Dieu n'aurait pu exercer ni la justice, ni la miséricorde spéciales dont les prévaricateurs seuls peuvent être l'objet; la prévarication elle-même fut donc l'occasion de la plus grande de toutes les harmonies, de la plus belle de toutes les consonnances [1].

Lorsque les êtres intelligents et libres prévariquè-

[1] Selon M. l'abbé Gaduel : « *L'occasion* exprime mal la conséquence « qui suit ici des prémisses ; les lecteurs seront plus logiques, et diront : « Comme il répugne que Dieu laisse l'acte de la création inaccompli et « imparfait, ce qui fût arrivé, d'après l'auteur, sans la prévarication des « êtres intelligents et libres, il résulte que cette prévarication a été ri-

rent, de nouvelles et plus éclatantes splendeurs manifestèrent au sein de la création les infinies perfections de Dieu. L'univers, en général, fut le reflet le plus parfait de sa toute-puissance ; le paradis terrestre fut spécialement le reflet de sa grâce, le ciel spécialement celui de sa miséricorde, l'enfer uniquement celui de sa justice ; la terre, placée entre ces deux pôles de la création, refléta sa justice et en même temps sa miséricorde. Lorsque, par suite de la prévarication de l'ange et de la prévarication de l'homme, il n'y eut plus en

« goureusement nécessaire et voulue positivement de Dieu. » (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.)

M. l'abbé Gaduel croit, à ce qu'il paraît, que l'homme a eu le pouvoir de gâter l'œuvre de Dieu, et que Dieu n'a pas eu le pouvoir de réparer le mal fait par l'homme de manière à rendre son œuvre encore plus parfaite. Si telle n'est pas sa pensée, s'il a la pensée contraire, s'il dit avec l'Église : *Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*, il doit avouer qu'après la *réparation* l'œuvre de Dieu s'est trouvée plus parfaite qu'avant la *dégradation;* ce qui revient à dire, avec Donoso Cortès, que la prévarication des êtres intelligents et libres a été pour Dieu *l'occasion* de donner à l'œuvre de la création une perfection qu'elle n'avait pas auparavant, ou, en d'autres termes, qu'avant le péché l'acte de la création ne pouvait pas encore être considéré comme pleinement accompli, puisque, si admirable et si parfait qu'il fût, il devait, dans le dessein de Dieu, acquérir une perfection encore plus grande. *Mais*, dit M. l'abbé Gaduel, *il répugne que Dieu laisse l'acte de la création inaccompli et imparfait.* Oui, cela répugne si par là on entend que Dieu aurait été empêché de rendre son œuvre telle qu'il avait résolu de la faire ; mais cela ne répugne nullement si on entend, comme on doit l'entendre, que Dieu aurait pu vouloir ne donner à son œuvre qu'un degré de perfection inférieur à celui que de fait il lui a donné. Pour soutenir que Dieu ne pouvait pas, en ce sens, laisser l'acte de la création inaccompli et imparfait, il faut supposer que Dieu était obligé de donner à la création tel degré de perfection plutôt que tel autre. Or on ne peut supposer en Dieu une telle obligation, ni envers la création, qui n'a aucun droit sur lui, ni envers lui-même, puisque la perfection de la créa-

Dieu de perfection qui n'eût été manifestée extérieurement, en quelque manière, excepté celle qui devait avoir sa manifestation plus tard sur le Calvaire, les choses se trouvèrent dans l'ordre[1].

tion n'ajoute rien à sa perfection essentielle. Si donc Dieu a voulu faire servir le péché à rendre la création plus parfaite, il l'a voulu librement et par pure bonté pour sa créature ; mais cela doit-il nous empêcher de reconnaître ce bienfait et d'en admirer la magnificence?

[1] « Quoi! s'écrie M. l'abbé Gaduel, les choses n'étaient donc pas en « ordre avant le péché? En vérité, on croirait lire Calvin. Dieu ne voyait « donc pas très-bien quand, ayant achevé la grande œuvre de la création « et contemplant avec amour cette œuvre encore aussi pure que belle, il « se rendit témoignage à lui-même que tout était bon et parfait : *Vidit « Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* » (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.)

En vérité, on a quelque peine à se défendre d'un mouvement d'impatience, quand on voit la pensée de Donoso Cortès travestie de la sorte. Où et quand a-t-il nié que les œuvres de Dieu fussent bonnes? et de quel droit M. l'abbé Gaduel lui attribue-t-il ce blasphème? Est-ce parce que, en vingt endroits de son livre, il dit que tout ce que Dieu a fait est bon : et qu'il a fait tout ce qui est bon : *Es el supremo hacedor de todo bien; y todo lo que hace es bueno* (p. 112); que c'est dans l'ordre établi de Dieu dès le commencement que consiste toute beauté : *En el orden establecido por Dios en el principio consiste toda belleza* (p. 131), et que le mal consiste à troubler cet ordre admirable : *El mal por excelencia consiste en romper aquella admirable trabazon* (p. 132), etc., etc.? Ces passages et tant d'autres semblables n'auraient-ils pas dû avertir M. l'abbé Gaduel de la fausseté et de l'injustice de son interprétation? Donoso Cortès vient d'expliquer, dans cette page même, qu'il considère la création tout entière, depuis le commencement jusqu'à la fin des temps, comme un seul tout dont chaque partie est comme un reflet de quelqu'une des perfections divines; de telle sorte que, prises toutes ensemble, elles forment comme une image fidèle de la beauté souveraine. La création étant soumise à la loi du temps, le plan divin ne se déroule, pour ainsi parler, que successivement, et il en résulte que jusqu'à la fin des siècles chaque jour amènera quelque manifestation nouvelle de la bonté et de la sagesse de Dieu. Pour Dieu il n'y a

Plus on pénètre dans les profondeurs de ces dogmes effrayants, plus on voit resplendir la souveraine convenance, la parfaite connexion et la merveilleuse harmonie des mystères chrétiens. La science des mystères, si l'on veut bien y réfléchir, est la science même de toutes les solutions.

point de temps, et de toute éternité son œuvre lui est présente entière, accomplie et parfaite ; mais l'homme ne voit que dans le temps, et la création ne lui apparaît que par parties. Il faut bien que son langage subisse cette condition de notre nature ; et c'est pourquoi, à mesure que se réalisent dans le temps et selon l'ordre préétabli les desseins du Tout-Puissant, il dit que l'œuvre du Seigneur devient plus parfaite. Donoso Cortès n'exprime pas une autre pensée lorsqu'il remarque que la prévarication de l'ange et celle de l'homme furent *l'occasion* d'une manifestation de la justice et de la miséricorde divines, qui jusque-là n'avait pas eu lieu. Est-ce que cela n'est pas vrai? Est-ce que l'élévation des bons anges dans la gloire, la condamnation des mauvais anges aux peines éternelles et la promesse du Rédempteur faite à nos premiers pères n'ont rien ajouté à la beauté de la création? Est-ce que ces deux grandes chutes n'ont pas décidé de l'ordre du monde? Leur résultat n'a-t-il pas été de mettre toutes choses sous l'empire de ces deux grandes lois de la miséricorde qui assure le ciel, de la justice qui enchaîne dans l'enfer, et ces deux lois ne constituent-elles pas l'ordre suprême, l'ordre non-seulement tel qu'il est dans la vie présente où le choix nous est laissé entre l'une et l'autre, mais encore l'ordre tel qu'il sera éternellement? C'est donc bien par suite des deux prévarications que *les choses sont entrées dans l'ordre*. Voilà ce que dit Donoso Cortès, et voilà sur quel fondement M. l'abbé Gaduel le compare à Calvin, l'accusant de nier cette parole : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona*, comme si c'était nier la beauté d'une œuvre que de constater la perfection plus grande que lui donne son auteur, ou comme si Dieu, en voyant la création, ne la voyait pas tout entière et dans son état à venir et définitif, aussi bien que dans son état présent et imparfait.

(*Note des traducteurs.*)

CHAPITRE VIII

COMMENT L'ÉCOLE LIBÉRALE RÉSOUT LES QUESTIONS TRAITÉES DANS LES CHAPITRES PRÉCÉDENTS.

Avant de terminer ce deuxième livre, je dois demander à l'école libérale et aux écoles socialistes quelle est leur pensée sur le mal et le bien, sur l'homme et sur Dieu : questions redoutables que rencontre forcément la raison dès qu'elle essaye de se rendre compte des grands problèmes d'où dépendent la religion, la politique et la société.

Quant à l'école libérale, je dirai seulement que, dans sa superbe ignorance, elle méprise la théologie. Ce n'est pas qu'elle ne soit théologienne à sa manière, mais elle l'est sans le savoir. Cette école n'est pas encore arrivée à comprendre, et probablement elle ne comprendra jamais quel lien étroit unit entre elles les choses divines et les choses humaines, quelle est l'affinité des questions politiques avec les questions sociales, et des unes et des autres avec les questions religieuses, et comment tous les problèmes relatifs au gouverne-

ment des nations dépendent de ces autres problèmes qui se rapportent à Dieu, législateur suprême de toutes les associations humaines.

L'école libérale est la seule qui, parmi ses docteurs et ses maîtres, n'ait pas de théologiens. L'école absolutiste a eu les siens; elle les éleva plus d'une fois à la dignité de gouverneurs des peuples, et, sous leur gouvernement, les peuples grandirent en importance et en pouvoir. La France n'oubliera jamais le gouvernement du cardinal de Richelieu, dont le nom brille entre les plus grands noms de la monarchie française. La gloire du grand cardinal jette un tel éclat, qu'elle éclipse celle de beaucoup de souverains, et qu'elle n'est point effacée par celle du puissant monarque que les Français dans leur enthousiasme et l'Europe dans son admiration appelèrent d'une commune voix « le Grand Roi. » Ximenès de Cisneros et Alberoni, les deux plus grands ministres de la monarchie espagnole, furent cardinaux et théologiens. Le nom de Ximenès est glorieux et demeurera toujours inséparable du nom de la reine la plus illustre et de la femme la plus remarquable de notre Espagne, si fameuse entre les nations pour ses femmes remarquables et ses grandes reines. Albéroni fut grand par l'étendue de ses desseins, par la finesse et la sagacité de son prodigieux génie. Né en ces heureux jours où les hauts faits de notre nation, l'élevant au-dessus de la dignité de l'histoire, la portèrent jusqu'à la hauteur et au grandiose de l'épopée, Ximenès gouverna d'une main ferme le vaisseau de l'État, et, réduisant

au silence l'équipage turbulent qu'il y avait trouvé, il sut le conduire, à travers des mers agitées, dans les eaux plus calmes où pilote et vaisseau voguèrent en paix sous un ciel serein[1]. Venu en ces temps malheureux où déjà la majesté de la monarchie espagnole penchait vers son déclin, Alberoni parvint à lui rendre quelque chose de son antique puissance en la faisant peser d'un poids considérable dans la balance politique des peuples de l'Europe[2].

La science de Dieu donne à qui la possède sagacité et force, parce que tout à la fois elle aiguise et dilate l'esprit. Dans les vies des saints, et particulièrement dans celles des pères du désert, il est un point qui me semble surtout admirable et qui, je crois, n'a pas encore été convenablement appréciée. Lisez-les avec attention, et vous reconnaîtrez qu'il n'y a point d'homme habitué à converser avec Dieu et à s'exercer dans les contemplations divines qui, toutes choses égales d'ailleurs, ne surpasse les autres hommes ou par la force de sa raison, ou par la sûreté de son jugement, ou par la pénétration

[1] Leibnitz a dit du cardinal Ximenès que, « si les grands hommes pou« vaient s'acheter, l'Espagne n'aurait pas payé trop cher, par le sacrifice « d'un de ses royaumes, le bonheur d'avoir un pareil ministre. » — Né en 1437 dans la Castille, humble religieux franciscain, professeur à l'université de Salamanque, archevêque de Tolède en 1495, cardinal, premier ministre de la grande reine Isabelle la Catholique, et, après sa mort, de son époux le roi Ferdinand, Ximenès mourut en 1517, après l'avénement de Charles-Quint.

[2] Né dans le duché de Parme, en 1664, le cardinal Alberoni fut, de 1715 à 1719, premier ministre du roi d'Espagne Philippe V. Après sa disgrâce, il se retira à Rome, où il mourut en 1752.

de son esprit, et surtout qui ne l'emporte par ce sens pratique en quoi consiste la vraie prudence et qu'on appelle « le bon sens. » Si le genre humain n'était pas irrémissiblement condamné à voir les choses à rebours[1], il choisirait pour conseillers, entre tous les

[1] Cette phrase choque fort M. l'abbé Gaduel : « Il y a loin de là, dit-il, « à l'infaillibilité de la raison générale et à l'unique *critérium* de certi- « tude mis dans le consentement des peuples. » Selon lui, ce qui explique que Donoso Cortès ait du genre humain une telle opinion, « c'est l'em- « barrassante extrémité où se trouve réduite aujourd'hui l'école lamen- « naisienne, depuis que la crainte des censures ne lui permet plus d'in- « voquer ouvertement comme infaillible l'autorité du genre humain. » (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.) — Nous ne défendrons pas l'illustre mémoire du marquis de Valdegamas contre de pareilles injures. Ceux qui l'ont connu savent que pour rien au monde il n'eût voulu soutenir une opinion condamnée par le Saint-Siége ; que ce n'était point *la crainte des censures*, mais la sincérité de sa foi, qui lui inspirait ce sentiment, et qu'aucune considération n'aurait jamais pu le déterminer à déguiser sa pensée, à user de l'indigne tactique que M. l'abbé Gaduel n'a pas rougi de lui attribuer. Du reste, il n'y a aucun rapport entre ses idées et le système philosophique de M. de La Mennais. En affirmant le contraire, M. l'abbé Gaduel démontre que ses jugements sur les doctrines n'ont pas plus de valeur que ses jugements sur les intentions. Quant à la phrase qui sert de prétexte à ces accusations odieuses, elle exprime une vérité qu'on retrouve à chaque page de l'Évangile. N'est-il pas vrai que le monde voit dans la doctrine et dans la vie chrétiennes une *folie*, selon l'expression de saint Paul (I Cor , I, 18 et seq.), et n'est-ce pas là *voir les choses à rebours*, puisque cette folie est la vraie sagesse? N'est-il pas vrai que la plupart des hommes voient de la sorte, et cela par suite du péché et des passions mauvaises qui leur troublent la vue? C'est ce que ne cessent de nous rappeler dans les chaires tous les prédicateurs. M. l'abbé Gaduel les accusera-t-il aussi de n'être que des lamennaisiens hypocrites? Et notez que Donoso Cortès parle en cet endroit des jugements des hommes sur la vie mystique et contemplative, c'est-à-dire sur un des points qui répugnent le plus à la nature corrompue et qu'elle a le plus de peine à comprendre, parce que, tant qu'il reste dans sa corruption, l'homme animal est *condamné irrémissiblement à ne voir qu'à rebours* les cho-

hommes, les théologiens; entre les théologiens, les mystiques, et, entre les mystiques, ceux qui ont mené la vie la plus retirée du monde et des affaires. Parmi les personnes que je connais, et j'en connais un très-grand nombre, je n'ai pu constater un bon sens imperturbable, une sagacité que rien ne met en défaut, une véritable aptitude pour indiquer des solutions pratiques et prudentes dans les cas les plus difficiles et pour trouver toujours une échappée ou une issue dans les affaires les plus ardues, que chez celles qui mènent une vie retirée et contemplative; mais je n'ai pas encore rencontré, et je ne pense pas devoir rencontrer jamais, un de ces hommes qu'on appelle « d'affaires, » dont la sagesse affiche un mépris superbe pour toute occupation intellectuelle, et surtout pour les contemplations divines, qui soit capable de rien entendre à aucune affaire. A cette classe fort nombreuse appartiennent ceux qu'on nomme les habiles, dont tout l'art est de faire des dupes, et qui finissent toujours par tomber dans leurs propres piéges. C'est là un fait qui montre la profondeur des jugements de Dieu; car, si Dieu n'avait pas condamné à l'incapacité dont je parle les hommes qui le méprisent ou l'ignorent, et que par conséquent rien n'empêche de faire le métier de trompeurs, ou s'il n'avait pas donné pour frein leur propre

ses de l'esprit de Dieu : *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. Stultitia enim est illi, et non potest intelligere.* (I Cor., II, 14.)

(*Note des traducteurs.*)

vertu à ceux qui le connaissent et l'adorent, et qui puisent dans leur commerce avec lui une sagacité prodigieuse, les sociétés humaines n'auraient pu résister ni à l'habileté de ceux-ci ni à la malice des autres. La vertu des hommes contemplatifs et l'imbécillité des habiles maintiennent seules ce monde dans son assiette et en parfait équilibre. Il n'y a qu'un seul être dans la création qui réunisse en lui toute la sagacité des hommes contemplatifs et toute la malice de ceux qui ignorent ou méprisent Dieu et les contemplations spirituelles : c'est le diable. Le diable a la sagacité des uns sans avoir leur vertu, et la malice des autres sans leur stupidité; c'est ce qui fait sa force destructive et tout son immense pouvoir.

Quant à l'école libérale, si on la considère dans sa généralité, elle n'a de théologie que tout juste ce qu'en ont nécessairement toutes les écoles. Sans faire une exposition explicite de sa foi, sans s'inquiéter de formuler sa pensée sur Dieu et l'homme, sur le bien et le mal, l'ordre et le désordre où se trouve toute la création, faisant au contraire parade d'un grand dédain pour ces hautes spéculations, l'école libérale, on peut l'affirmer, croit en un Dieu abstrait et indolent, servi dans le gouvernement des choses humaines par les philosophes auxquels il l'abandonne, et dans le gouvernement universel des choses, dont il ne daigne plus s'occuper, par certaines lois qu'il a établies au commencement des temps. Le Dieu de cette école est roi de la création, mais il demeure éternellement dans une

auguste ignorance de ce qui se passe dans ses royaumes et il ne sait absolument rien de la manière dont ils sont conduits et gouvernés. Il a envoyé des ministres pour les gouverner en son nom, déposant entre leurs mains la plénitude de sa souveraineté et les déclarant perpétuels et inviolables. Depuis lors les peuples lui doivent le culte, mais non l'obéissance.

Quant au mal, l'école libérale, tout en niant qu'il puisse se trouver dans les choses physiques, accorde qu'il se trouve dans les choses humaines. Pour elle, toutes les questions relatives au mal ou au bien se réduisent à une question de gouvernement, et toute question de gouvernement à une question de légitimité; de telle sorte que le mal est impossible si le gouvernement est légitime, et inévitable s'il ne l'est pas. Pour résoudre la question du bien et du mal, il suffit donc de vérifier quels sont les gouvernements légitimes et quels sont les gouvernements usurpateurs.

L'école libérale appelle légitimes les gouvernements établis de Dieu, et illégitimes ceux qui ne tirent pas leur origine de la délégation divine. Quant aux choses matérielles, Dieu a voulu qu'elles fussent assujetties à certaines lois physiques qu'il établit au commencement et une fois pour toutes. Quant aux sociétés, Dieu a voulu qu'elles se gouvernassent par la raison; or la raison est incarnée d'une manière générale dans les classes aisées et d'une manière spéciale dans les philosophes qui les enseignent et les dirigent. Il suit de là, par une conséquence rigoureuse, qu'il n'y a pas plus de deux

gouvernements légitimes : le gouvernement de la raison humaine, incarnée d'une manière générale dans les classes moyennes et d'une manière spéciale dans les philosophes, et le gouvernement de la raison divine, incarnée perpétuellement dans certaines lois auxquelles demeurent assujetties depuis le commencement les choses matérielles.

La légitimité libérale dérive donc du droit divin ; cela étonnera sans doute quelque peu mes lecteurs, surtout mes lecteurs libéraux ; et pourtant rien ne me semble plus évident. L'école libérale n'est pas athée dans ses dogmes, bien que, n'étant pas catholique, elle aille, de conséquence en conséquence, sans le savoir et sans le vouloir, jusqu'aux confins de l'athéisme. Reconnaissant l'existence d'un Dieu créateur de toute créature, elle ne peut pas nier dans le Dieu qu'elle reconnaît et affirme, la plénitude originelle de tous les droits, ou, ce qui dans la langue de l'école signifie la même chose, la souveraineté constituante. Celui qui reconnaît en Dieu et la souveraineté constituante et la souveraineté actuelle est catholique ; celui qui nie en Dieu la souveraineté actuelle pour ne reconnaître en lui que la souveraineté constituante est déiste ; celui qui nie de Dieu toute souveraineté, parce qu'il nie son existence, est athée. Cela entendu, l'école libérale, qui est déiste, ne peut pas proclamer la souveraineté actuelle de la raison sans proclamer en même temps la souveraineté constituante de Dieu, où la souveraineté actuelle de la raison, qui est déléguée, a son principe et son ori-

gine. La théorie de la souveraineté constituante du peuple est une théorie athée qui ne se trouve dans l'école libérale que comme l'athéisme dans le déisme, c'est-à-dire comme une conséquence éloignée, quoique logiquement inévitable. De là procèdent les deux grandes divisions de l'école libérale, le libéralisme démocratique et le libéralisme proprement dit : celui-ci plus timide, celui-là plus conséquent. Le libéralisme démocratique, entraîné par une logique inflexible, est allé, dans ces derniers temps, comme les fleuves vont à la mer, se perdre dans les écoles tout à la fois athées et socialistes. Quant au libéralisme proprement dit, il lutte pour demeurer immobile sur le haut promontoire qu'il s'est élevé entre deux mers qui montent et dont les flots finiront par le submerger : le socialisme et le catholicisme. Nous ne voulons parler en ce moment que de cette dernière division de l'école libérale, et nous disons que, ne pouvant reconnaître la souveraineté constituante du peuple sans devenir démocratique, socialiste et athée, ni la souveraineté actuelle de Dieu sans devenir monarchique et catholique, elle reconnaît d'une part la souveraineté originaire et constituante de Dieu, et de l'autre la souveraineté actuelle de la raison humaine. On le voit donc, nous avions raison d'affirmer que l'école libérale ne proclame le droit humain que comme dérivé originairement du droit divin.

Pour cette école, il n'y a de mal que si le gouvernement ne se trouve plus là où Dieu l'établit à l'origine. Et comme les choses matérielles demeurent assujetties

perpétuellement aux lois contemporaines de la création, l'école libérale nie le mal dans le monde physique, mais le gouvernement des sociétés ne se trouve malheureusement pas assuré et fixe dans les dynasties philosophiques, en qui réside, par délégation divine, le droit exclusif de gouverner les choses humaines, l'école libérale doit donc affirmer, par la même raison, que le mal est dans la société toutes les fois que le gouvernement échappe aux philosophes et aux classes moyennes pour tomber aux mains des rois ou passer aux classes populaires.

De toutes les écoles, l'école libérale est la plus stérile, parce qu'elle est la moins savante et la plus égoïste Comme on vient de le voir, elle ne sait absolument rien ni sur la nature du mal, ni sur la nature du bien; elle a à peine une notion de Dieu; elle n'en a aucune de l'homme. Impuissante pour le bien, parce qu'elle manque de toute affirmation dogmatique; impuissante pour le mal, parce qu'elle a horreur de toute négation intrépide et absolue, elle est condamnée sans le savoir à aller se jeter, avec le vaisseau qui porte sa fortune, ou dans le port du catholicisme ou sur les écueils socialistes. Cette école ne domine que lorsque la société se dissout; le moment de sa domination est ce moment transitoire et fugitif où le monde ne sait s'il choisira Barabbas ou Jésus, et demeure en suspens entre une affirmation dogmatique et une négation suprême. La société, alors, se laisse volontiers gouverner par une école qui jamais n'ose dire : *J'affirme*, qui n'ose pas non plus dire : *Je nie*, mais qui répond toujours : *Je distingue*.

L'intérêt suprême de cette école est que le jour des négations radicales ou des affirmations souveraines n'arrive pas, et, pour l'empêcher d'arriver, elle a recours à la discussion, vrai moyen de confondre toutes les notions et de propager le scepticisme. Elle voit très-bien qu'un peuple qui entend des sophistes soutenir perpétuellement sur toutes choses le pour et le contre finit par ne plus savoir à quoi s'en tenir sur rien, et par se demander si réellement la vérité et l'erreur, le juste et l'injuste, le honteux et l'honnête, sont choses contraires, ou si ce ne serait pas plutôt une même chose considérée à des points de vue divers? Si longues que puissent paraître dans la vie des peuples les époques de transition et d'angoisse où règne ainsi l'école dont je parle, elles sont toujours de courte durée. L'homme est né pour agir, et la discussion perpétuelle, incompatible avec l'action, est trop contraire à la nature humaine. Un jour arrive où le peuple, poussé par tous ses instincts, se répand sur les places publiques et dans les rues, demandant résolûment ou Barrabas ou Jésus, et roulant dans la poussière la chaire des sophistes.

Les écoles socialistes, abstraction faite des foules grossières qui les suivent, et prises théoriquement telles qu'elles apparaissent dans les écrits de leurs maîtres et de leurs docteurs, l'emportent de beaucoup sur l'école libérale, précisément parce qu'elles vont droit à tous les grands problèmes et à toutes les grandes questions, et parce qu'elles proposent toujours une solution péremptoire et décisive. Le socialisme n'est fort que parce

qu'il est une théologie; il n'est destructeur que parce qu'il est une théologie satanique. Étant donné, d'une part, ce que les écoles socialistes ont de théologique, de l'autre ce que l'école libérale a d'antithéologique et de sceptique, dans la lutte entre le socialisme et le libéralisme, le socialisme doit triompher; mais ce qu'il a de satanique le fera succomber devant l'école catholique, qui est à la fois théologique et divine. Sur ce point, du reste, l'instinct socialiste paraît s'accorder avec nos affirmations, car c'est pour le catholicisme qu'il réserve ses haines; pour le libéralisme, il n'a que du dédain.

Le socialisme démocratique a raison contre le libéralisme quand il lui dit : « Qu'est donc ce Dieu que tu offres à mes adorations? Il doit être au-dessous de toi, puisqu'il n'a pas de volonté et qu'il n'est pas même une personne? Je nie le Dieu des catholiques, mais en le niant je le conçois : comment concevrais-je un Dieu qui n'a pas les attributs divins. Tout me porte à croire que tu ne lui as donné l'existence que pour qu'il te donnât la légitimité que tu n'as pas. Que sont ta légitimité et son existence? une fiction fondée sur une fiction, une ombre s'appuyant sur une ombre : je suis venu au monde pour dissiper les ombres et pour en finir avec les fictions. Ta distinction entre la souveraineté actuelle et la souveraineté constituante a toutes les apparences d'une invention imaginée par des gens qui, n'osant pas s'attribuer ces deux souverainetés, voudraient du moins en usurper une. Le souverain est comme Dieu : ou il est un, ou il n'existe pas; la souveraineté est comme la

Divinité : ou elle n'est pas, ou elle est indivisible et incommunicable. De ces deux mots : « la légitimité de la raison, » le dernier désigne le sujet et le premier l'attribut : je nie et l'attribut et le sujet. Qu'est-ce que la légitimité, et qu'est-ce que la raison? Dans le cas où elles seraient quelque chose, d'où sais-tu que cette chose est dans le libéralisme et non dans le socialisme, en toi et non en moi, dans les classes moyennes et non dans le peuple? Tu nies ma légitimité, tu nies ma raison; je nie ta raison et ta légitimité. Tu me provoques à la discussion; je te pardonne, tu ne sais pas ce que tu fais. La discussion, dissolvant universel, dont tu ne connais pas la vertu secrète, en a déjà fini avec tes adversaires, elle en finira avec toi tout à l'heure. Pour moi, j'y suis bien résolu, à la discussion j'opposerai la force; je la tuerai pour qu'elle ne me tue pas. La discussion est un glaive spirituel que l'esprit agite, les yeux bandés. Rien ne peut mettre à l'abri de ses coups, aucune escrime, aucune armure. La discussion est le nom sous lequel voyage la mort lorsqu'elle ne veut pas être connue, lorsqu'elle voyage en gardant l'incognito. Rome ne s'y laissa pas tromper, elle la reconnut sous son déguisement lorsqu'elle entra dans ses murs en habit de sophiste. Trop prudente pour accueillir un tel hôte, elle s'empressa de lui envoyer ses passe-ports. Au dire des catholiques, c'est parce qu'il se laissa entraîner à discuter avec la femme que l'homme se perdit, c'est parce qu'elle discuta avec le diable que la femme succomba; ils ajoutent que, plus tard, vers le milieu des temps, le

démon apparut encore, se présentant à Jésus dans le désert et le provoquant à une lutte spirituelle, à ce qu'on appellerait aujourd'hui une discussion de tribune, mais il paraît qu'alors il trouva son maître. Cette simple parole : « Va-t'en, Satan[1], » mit fin à la discussion et aux prestiges diaboliques. Les catholiques, il faut l'avouer, ont le don de mettre en relief les grandes vérités et de les faire apparaître sous d'ingénieuses fictions[2]. L'antiquité tout entière eût condamné d'une voix unanime l'homme assez insensé pour livrer tout à la fois à la discussion publique les choses divines et les choses humaines, les institutions religieuses et les institutions sociales, les magistrats et les dieux. Contre lui se fussent également levés Socrate, Platon et Aristote : il n'aurait eu pour champions dans ce grand duel que les cyniques et les sophistes.

« Quant au mal, ou il se trouve partout dans l'univers, ou il n'existe pas ; ce ne sont point les formes de gouvernement qui pourraient avoir la vertu de l'engendrer. Si la société est saine et bien constituée, sa constitution sera assez forte pour subir impunément toutes les formes possibles de gouvernement ; si elle n'est pas capable de les porter, c'est qu'elle est mal constituée et malade. Le mal ne peut être conçu que comme un vice organique de la société, ou comme un vice de constitu-

[1] Vade, Satana. (Matth., IV, 10.)

[2] Le lecteur voit bien que ce sont les socialistes qui tiennent ce langage.

(*Note de la traduction italienne.*)

tion de la nature humaine : pour le faire disparaître, ce n'est donc pas la forme du gouvernement, c'est ou l'organisme social ou la constitution de l'homme qu'il faut changer. »

Le libéralisme, et c'est là son erreur fondamentale, n'attache d'importance qu'aux questions de gouvernement ; or, comparées aux questions sociales et religieuses, elles n'en ont véritablement aucune. Et voilà pourquoi le libéralisme est toujours et partout si complétement éclipsé dès qu'apparaissent sur la scène les catholiques et les socialistes, posant au monde leurs redoutables problèmes et le sommant de choisir entre leurs solutions contradictoires. Lorsque le catholicisme affirme que le mal vient du péché, que le péché a corrompu dans le premier homme la nature humaine, et que pourtant le bien prévaut sur le mal et l'ordre sur le désordre, parce que l'un est divin et l'autre humain, la raison, même avant tout examen, trouve dans cette doctrine quelque chose qui la satisfait, l'exacte proportion entre la grandeur des effets et la grandeur des causes, la grandeur de l'explication égalant la grandeur du problème à résoudre. Lorsque le socialisme affirme que la nature de l'homme est saine et la société malade ; lorsqu'il met l'homme en lutte ouverte contre la société pour extirper le mal qui est en elle par le bien qui est en lui ; lorsqu'il fait appel à tous les hommes, les conviant à se lever, à se mettre tous ensemble en révolte contre les institutions sociales, il est certain que cette manière de poser et de résoudre la question,

pour fausse qu'elle soit, a quelque chose de gigantesque et de grandiose, digne de la majesté terrible du sujet. Mais, quand le libéralisme explique le bien et le mal, l'ordre et le désordre, par la diversité des formes gouvernementales, qui toutes sont purement transitoires et éphémères; quand, faisant abstraction, d'un côté, de tous les problèmes sociaux, de l'autre, de tous les problèmes religieux, il nous vient proposer ses problèmes politiques comme les seuls dont la grandeur mérite d'occuper l'homme d'État, en vérité, les expressions manquent dans les langues humaines pour exprimer le sentiment qu'il donne de sa profonde incapacité, de sa radicale impuissance, nous ne disons pas à résoudre, mais seulement à poser ces formidables questions. L'école libérale a également en horreur les ténèbres et la lumière, et elle a choisi comme son apanage on ne sait quelle région où règne un crépuscule incertain, entre les régions lumineuses et les régions ténébreuses, entre les ombres éternelles et les aurores divines. Placée dans cette région sans nom, elle a entrepris, entreprise extravagante et impossible, de gouverner sans peuple et sans Dieu. Ses jours sont comptés; on voit déjà, aux deux points opposés de l'horizon, se lever l'astre qui annonce Dieu, se former le nuage précurseur des fureurs du peuple. Au jour terrible de la bataille, lorsque l'arène tout entière sera occupée par les phalanges catholiques et par les phalanges socialistes, personne ne saura plus où se trouve le libéralisme.

CHAPITRE IX

SOLUTIONS SOCIALISTES.

Les écoles socialistes ont une grande supériorité sur l'école libérale, et par la nature des problèmes qu'elles se proposent de résoudre et par la manière de les poser et de les résoudre. Leurs maîtres se montrent familiarisés jusqu'à un certain point avec les hautes spéculations qui ont pour objet Dieu et sa nature, l'homme et sa constitution, la société et ses institutions, l'univers et ses lois. Ce penchant à tout généraliser, à considérer les choses dans leur ensemble, à observer les dissonances et les harmonies générales, leur donne une plus grande aptitude à manier la dialectique rationaliste, et leur permet de se retrouver dans le labyrinthe où elle les conduit. Si, dans la grande lutte qui tient le monde comme en suspens, il n'y avait d'autres combattants que les socialistes et les libéraux, la bataille ne serait pas longue ni la victoire douteuse.

Les écoles socialistes sont toutes rationalistes au point de vue philosophique, républicaines au point de vue

politique, athées au point de vue religieux. Par le rationalisme, elles se rapprochent de l'école libérale; elles s'en distingent et s'en éloignent par le républicanisme et par l'athéisme. Entre le libéralisme et ces écoles, la question est de savoir si le rationalisme s'arrête logiquement là où l'école libérale trouve bon de faire halte, ou si logiquement il ne mène pas au terme qu'assigne le socialisme. Nous examinerons plus tard ce point en ce qui touche la question politique; en ce moment nous voulons surtout l'étudier en ce qui touche la question religieuse.

Le système en vertu duquel on concède à la raison une compétence telle, qu'il lui appartient de résoudre, par elle-même et sans aucun secours de Dieu, toutes les questions relatives à l'ordre politique, à l'ordre religieux, à l'ordre social et à l'ordre humain, suppose dans la raison une souveraineté complète et une indépendance absolue. Or ceci entraîne simultanément trois négations : négation de la révélation, négation de la grâce, négation de la Providence; de la révélation, parce qu'affirmer la révélation, c'est nier la compétence universelle de la raison humaine; de la grâce, parce qu'affirmer la grâce, c'est nier son indépendance absolue; de la Providence, parce qu'affirmer la Providence, c'est nier sa souveraineté indépendante. Au fond, ces trois négations se réduisent à une seule, la négation de tout lien entre Dieu et l'homme; car, si l'homme n'est uni à Dieu ni par la révélation, ni par la grâce,

ni par la Providence, il n'est uni à Dieu d'aucune manière.

Qui ne voit qu'affirmer cette absolue séparation entre Dieu et l'homme, c'est nier Dieu. Il était réservé à l'école libérale, de toutes les écoles rationalistes la plus féconde en contradictions, d'affirmer Dieu dogmatiquement après l'avoir dogmatiquement dépouillé de tous ses attributs, et chez elle cette contradiction grossière n'est pas accidentelle, mais essentielle : ce qu'elle fait avec Dieu dans l'ordre religieux, elle le fait, dans l'ordre politique, avec le roi et avec le peuple. La prérogative de cette école est de proclamer les existences qu'elle annule, et d'annuler les existence qu'elle proclame ; à chacun de ses principes elle accole un principe contraire qui le détruit. Ainsi elle proclame la monarchie, et en même temps la responsabilité ministérielle, par conséquent l'omnipotence du ministère responsable, négation de la monarchie. Elle proclame l'omnipotence ministérielle, et en même temps l'intervention souveraine dans les affaires d'État des assemblées délibérantes, négation de cette omnipotence. Elle proclame l'intervention souveraine dans les affaires d'État des assemblées politiques, et en même temps le droit des colléges électoraux de juger en dernier ressort, négation de la souveraineté des assemblées politiques. Elle proclame le droit de suprême arbitrage comme appartenant aux électeurs, et en même temps, plus ou moins explicitement, le droit suprême d'insurrection, négation de ce droit d'arbi-

trage suprême et pacifique. Elle proclame le droit d'insurrection comme appartenant aux masses, ce qui est proclamer leur souveraine toute-puissance, et en même temps la loi du cens électoral, ce qui est condamner à l'ostracisme la foule souveraine. Par tout cet amalgame de principes contradictoires elle ne se propose qu'un seul but : produire et maintenir, à force d'artifice et d'industrie, un équilibre qu'elle ne parvient jamais à réaliser, parce qu'il est en contradiction avec la nature de la société et avec la nature de l'homme. Il n'y a qu'une seule force à laquelle l'école libérale n'ait pas cherché de contre-poids : la force corruptrice. La corruption est le dieu de l'école, et comme Dieu elle est partout en même temps. L'école libérale a combiné les choses de telle sorte que là où elle prévaut tous doivent être forcément ou corrupteurs ou corrompus. Là, en effet, où tout homme peut prétendre à devenir césar, à créer le césar par son vote, à le confirmer par ses acclamations, là tout homme doit être ou césar ou prétorien. Et voilà pourquoi une même mort attend toutes les sociétés qui tombent sous la domination de cette école : toutes meurent gangrenées. Les rois corrompent les ministres en leur promettant l'éternité; les assemblées les corrompent par leurs votes, et les ministres, à leur tour, corrompent, d'un côté, les rois en leur promettant l'extension de leur prérogative, et, de l'autre, les représentants du peuple en mettant à leurs pieds toutes les dignités de l'État. Les élus trafiquent de leur pouvoir, les électeurs trafiquent de leur influence;

tous corrompent la foule par leurs promesses, et la foule les corrompt tous par ses demandes menaçantes et ses rugissements.

Reprenant le fil de mon discours, je dirai que les écoles socialistes, lorsqu'elles nient Dieu, que l'école libérale affirme, ne font que se montrer plus logiques et plus conséquentes que cette école. Il s'en faut de beaucoup cependant qu'elles le soient autant dans leur ligne que l'école catholique dans la sienne. L'école catholique affirme Dieu avec tous ses attributs par une affirmation dogmatique et souveraine. Les écoles socialistes, au contraire, bien qu'elles arrivent, en définitive, à nier Dieu, ne formulent pas toujours et partout cette négation de la même manière, n'allèguent pas toujours et partout les mêmes raisons pour la justifier, et enfin ne la confessent pas avec résolution. C'est que l'homme le plus intrépide ne peut se défendre d'un sentiment de frayeur à cette parole : « Il n'y a pas de Dieu ! » On dirait qu'il craint, s'il l'accepte, de ne pouvoir plus en proférer aucune autre, et de voir le ciel, à ce blasphème, crouler sur la tête du blasphémateur. Aussi voyez comment ceux qui nient Dieu cherchent, en le niant, à se persuader qu'ils l'affirment ! Ne les entendez-vous pas dire, ceux-ci : « Tout ce qui existe est Dieu, et Dieu est tout ce qui existe ; » ceux-là : « Dieu est l'humanité, et l'humanité est Dieu ; » d'autres : « Il y a dans l'humanité un dualisme de forces et d'énergies contraires : l'homme est l'expression de ce dualisme ; il porte en lui-même les forces réfléchies et les énergies spontanées ;

les premières constituent l'humanité véritable, les secondes la véritable divinité. » Dans ce dernier système, Dieu n'est plus ni tout ce qui existe ni l'humanité; il n'est qu'une moitié de l'homme. Il en est qui rejettent toutes ces opinions, niant que Dieu soit l'homme ou une partie de l'homme, qu'il soit l'humanité et qu'il soit l'univers; mais ils inclinent à croire que c'est un être qui se manifeste par des incarnations successives : là où se rencontre une grande influence, un pouvoir grandiose, là, suivant eux, est Dieu incarné. Dieu s'est incarné dans Cyrus, dans Alexandre, dans César, dans Charlemagne, dans Napoléon. Il a paru successivement incarné dans les grands empires de l'Asie, dans l'empire macédonien, dans l'empire romain. Il fut d'abord l'Orient; il est aujourd'hui l'Occident. Le monde change de face à chacune de ces incarnations divines, et avance d'un pas dans la voie du progrès chaque fois qu'une nouvelle incarnation lui fait prendre une face nouvelle.

Tous ces systèmes contradictoires et absurdes se sont fondus dans un homme, venu au monde en ces derniers temps pour être la personnification de toutes les contradictions rationalistes. Cet homme, dont nous avons déjà parlé et dont nous aurons encore à parler souvent dans la suite de cet ouvrage, est M. Proudhon, qui passe pour le plus savant et le plus conséquent des socialistes modernes. Quant à son érudition, elle est sans aucun doute supérieure à celle de presque tous les rationalistes contemporains; quant à sa logique, les passages de ses écrits, relatifs aux questions traitées

dans ce travail, et que nous allons reproduire, permettront au lecteur de s'en faire une juste idée.

Dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, M. Proudhon définit Dieu de la manière suivante : « Dieu est la « force universelle, pénétrée d'intelligence, qui pro« duit, par une information infinie d'elle-même, les « êtres de tous les règnes, depuis le fluide impondé« rable jusqu'à l'homme, et qui dans l'homme seul « parvient à se connaître et à dire Moi! Loin d'être « notre maître, Dieu est l'objet de notre étude. Com« ment les thaumaturges en ont-ils fait un être person« nel, tantôt roi absolu, comme le Dieu des juifs et des « chrétiens, tantôt souverain constitutionnel, comme « celui des déistes, et dont la providence incompréhen« sible n'est occupée par ses préceptes comme par ses « actes qu'à dérouter notre raison[1]? »

[1] Les *Confessions d'un révolutionnaire* (édition de 1849), p. 2, col. 2. Dans l'édition de 1852 (p. 19), après ces mots : *Dieu est l'objet de notre étude*, se trouvent intercalés ceux-ci : « Plus nous l'approfondissons, plus « selon le côté par lequel nous l'envisageons, la nature des attributs que « nous lui prêtons, il semble s'approcher ou s'éloigner de nous, à tel « point que l'essence de Dieu peut être considérée indifféremment comme « l'essence de l'homme ou comme son antagoniste. » — M. Proudhon, lorsqu'il faisait cette addition à son texte primitif, avait lu l'ouvrage de Donoso Cortès; cela résulte d'une note de cette édition de son livre, dont nous parlerons plus loin. Mais le moyen qu'il imagine pour lever toute contradiction entre ses deux théories du *Dieu-humanité* et du *Dieu antagoniste de l'homme* ne fait vraiment pas honneur à son génie. *Si l'essence de Dieu* peut être *considérée* comme *l'essence de l'homme*, comment peut-on la *considérer* comme son *antagoniste?* Peut-on concevoir qu'une *essence* soit l'antagoniste d'elle-même? Ne voit-on pas clairement que cela ne peut pas être, et la raison peut-elle *considérer* l'inconcevable, le contradictoire, l'absurde? M. Proudhon sait la valeur des termes qu'il

Dans ces quelques lignes, M. Proudhon affirme trois choses : 1° une force universelle, intelligente et divine, ce qui est le panthéisme; 2° une incarnation plus haute de Dieu dans l'humanité, ce qui est l'humanisme; 3° la non-existence d'un Dieu personnel et de sa providence, ce qui est le déisme.

Dans l'ouvrage qu'il a intitulé : *Système des contradictions économiques*, M. Proudhon s'exprime ainsi : « J'écarterai l'hypothèse panthéistique comme une hy-« pocrisie ou un manque de cœur : Dieu est personnel « ou il n'est pas [1]; » et par ces paroles il affirme tout ce qu'il a nié, il nie tout ce qu'il a affirmé dans le texte précédent. Qu'affirmait-il dans ce texte? un Dieu panthéiste et impersonnel, et maintenant il nie comme deux choses également absurdes l'impersonnalité de Dieu et le panthéisme. Plus loin il ajoute, dans le même chapitre : « Le vrai remède au fanatisme, selon nous, « n'est pas d'identifier l'humanité avec Dieu, ce qui « revient à affirmer, en économie sociale la commu-« nauté, en philosophie le mysticisme et le *statu quo;* « c'est de prouver à l'humanité que Dieu, au cas qu'il

emploie; il est donc évident que, lorsqu'il formule d'un ton d'oracle de pareilles énormités, il se joue de ses lecteurs. Ne sachant rien ni de Dieu ni de l'homme, et désespérant de sortir de son ignorance, il veut du moins exploiter la crédulité imbécile de la foule des mécréants. Avec tout son étalage d'impiétés et de blasphèmes, il n'a d'autre but que de les attirer par ce grossier appât, de cacher sous ce manteau cynique l'infirmité de sa raison et de faire du bruit.

(*Note des traducteurs.*)

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. VIII, t. I, p. 377.

« y ait un Dieu, est son ennemi [1]. » On voit qu'après avoir renié son Dieu impersonnel et son panthéisme, M. Proudhon renie de même le deuxième terme de sa définition de Dieu, l'humanisme, pour faire apparaître sa théorie de l'antagonisme entre Dieu et l'homme, dont nous avons déjà eu l'occasion de nous occuper, et à laquelle il commence ici à donner une forme concrète. Plus loin, au onzième chapitre du même ouvrage, il la formulera encore plus nettement, ainsi que la condamnation de l'humanisme, en ces termes :

« Pour moi, je regrette de le dire, car je sens qu'une « telle déclaration me sépare de la partie la plus intel- « ligente du socialisme, il m'est impossible, plus j'y « pense, de souscrire à cette déification de notre es- « pèce, qui n'est au fond, chez les nouveaux athées, « qu'un dernier écho des terreurs religieuses ; qui, sous « le nom d'humanisme, réhabilitant et consacrant le « mysticisme, ramène dans la science le préjugé, dans « la morale l'habitude, dans l'économie sociale la com- « munauté, c'est-à-dire l'atonie et la misère ; dans la « logique l'absolu, l'absurde. Il m'est impossible, dis- « je, d'accueillir cette religion nouvelle, à laquelle on « cherche en vain à m'intéresser en me disant que j'en « suis le Dieu. Et c'est parce que je suis forcé de répu- « dier, au nom de la logique et de l'expérience, cette « religion aussi bien que toutes ses devancières, qu'il « me faut encore admettre comme plausible l'hypo-

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. VIII, t. I, p. 398.

« thèse d'un être infini, mais non absolu, en qui la li-
« berté et l'intelligence, le moi et le non-moi, existent
« sous une forme spéciale, inconcevable, mais néces-
« saire, et contre lequel ma destinée est de lutter,
« comme Israël contre Jéhovah, jusqu'à la mort[1]. »

De la définition de Dieu donnée d'une façon si hautaine dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, il ne reste plus que la négation de la Providence, négation qui elle-même va disparaître devant cette affirmation contraire : « Ainsi nous marchons à l'aventure, con-« duits par la Providence, qui ne nous avertit jamais « qu'en frappant[2]. » Il résulte de ces textes que M. Proudhon, parcourant l'échelle de toutes les contradictions rationalistes, est tantôt panthéiste, tantôt humaniste, tantôt manichéen; qu'après avoir fait profession de croire en un Dieu impersonnel, il déclare absurde et monstrueuse l'idée d'un Dieu, si le Dieu conçu n'est pas une personne; qu'enfin il affirme et nie à la fois la Providence. Ce n'est pas tout, nous avons vu, dans un de nos précédents chapitres, comment, en vertu de la théorie manichéenne de l'antagonisme entre Dieu et l'homme, l'homme proudhonien était le représentant du bien, et le dieu proudhonien le représentant du mal: or voici comment le même M. Proudhon renverse ce système :

« La nature ou la divinité s'est méfiée de nos cœurs;

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. XI, t. II, p. 169.

[2] *Ibid.*, ch. III, t. I, p. 135.

« elle n'a point cru à l'amour de l'homme pour son « semblable : et tout ce que la science nous décou- « vre des vues de la Providence sur la marche des so- « ciétés, je le dis à la honte de la conscience humaine, « mais il faut que notre hypocrisie le sache, atteste de « la part de Dieu une profonde misanthropie. Dieu « nous aide, non par bonté, mais parce que l'ordre est « son essence. Dieu procure le bien du monde, non « qu'il l'en juge digne, mais parce que la religion de sa « suprême intelligence l'y oblige : et tandis que le vul- « gaire lui donne le doux nom de père, il est impossible « à l'historien, à l'économiste philosophe, de croire « qu'il nous aime ni nous estime[1]. »

Ces paroles font crouler tout l'édifice du manichéisme proudhonien. L'homme n'est plus le rival, mais l'esclave méprisé de Dieu ; il n'est ni le bien ni le mal, mais une créature dominée par les instincts grossiers et serviles qui font les esclaves dignes de leur servitude. Dieu est je ne sais quel composé de lois sévères, inflexibles et mathématiques : il fait le bien sans être bon, et sa misanthropie prouve qu'il serait méchant s'il pouvait l'être. Le Dieu proudhonien montre ici une ressemblance frappante avec le *Fatum* des anciens. Ce fatalisme se révèle plus clairement encore dans cette phrase : « Parvenus à la deuxième station de « notre Calvaire, au lieu de nous livrer à des contem- « plations stériles, soyons de plus en plus attentifs aux

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. II, t. I, p. 90.

« enseignements du destin. Le gage de notre liberté « est dans le progrès de notre supplice[1]. »

Après le fataliste vient l'athée : « Qu'est-ce que Dieu? « dit l'impitoyable raison; où est-il? combien est-il? « que veut-il? que peut-il? que promet-il? — Et voici « qu'au flambeau de l'analyse toutes les divinités du « ciel, de la terre et des enfers se réduisent à un je ne « sais quoi incorporel, impassible, immobile, incom- « préhensible, indéfinissable, en un mot, à une néga- « tion de tous les attributs de l'existence. En effet, soit « que l'homme attribue à chaque objet un esprit ou « génie spécial, soit qu'il conçoive l'univers comme « gouverné par une puissance unique, il ne fait tou- « jours que *supposer* une entité inconditionnée, c'est-à- « dire impossible, pour en déduire une explication telle « quelle de phénomènes qu'il juge inconcevables au- « trement. Mystère de Dieu et de la raison! afin de « rendre l'objet de son idolâtrie de plus en plus *ration-* « *nel*, le croyant le dépouille successivement de tout ce « qui pourrait le faire *réel;* et, après des prodiges de « logique et de génie, les attributs de l'être par excel- « lence se trouvent être les mêmes que ceux du néant. « Cette évolution est inévitable et fatale : l'athéisme est « au fond de toute théodicée[2]. »

Arrivé à cette conclusion suprême, plongé dans les ténèbres de cet abîme, l'athée semble possédé par les

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. IV, t. I, p. 186.

[2] *Ibid.*, *Prologue*, p. 7.

furies. Les blasphèmes gonflent son cœur, étouffent sa gorge, brûlent ses lèvres; il s'épuise à les multiplier, comme s'il espérait qu'en les entassant de la sorte il pourra atteindre jusqu'au trône de Dieu; mais bientôt il reconnaît, avec toute la rage de l'orgueil vaincu, qu'au lieu de le porter en haut, comme sur des ailes, ils l'entraînent, retombant, comme un poids, dans l'abîme, qui est leur centre. Sa langue alors n'a plus que des paroles sarcastiques ou hautaines, des expressions ignobles ou emportées; tout son discours est d'un frénétique. Son style est à la fois énergique et lourd, d'une éloquence sans art et cyniquement grossier. Ici il s'écrie : « A quoi sert d'adorer ce « fantôme de divinité, et que nous veut-il encore par « cette cohue d'inspirés qui nous poursuivent de leurs « sermons[1]? » Là il laisse tomber ces paroles cyniques : « Dieu! je ne connais point de Dieu : c'est encore du « mysticisme. Commencez par rayer ce mot de vos dis- « cours, si vous voulez que je vous écoute; car trois « mille ans d'expérience me l'ont appris, quiconque me « parle de Dieu en veut à ma liberté ou à ma bourse. « Combien me devez-vous? combien vous dois-je? voilà « ma religion et mon Dieu[2]. » Puis, au paroxysme de la rage : « Et moi je dis : Le premier devoir de l'homme « intelligent et libre est de chasser incessamment l'idée « de Dieu de son esprit et de sa conscience; car Dieu,

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. III, t. I, p. 121.

[2] *Ibid.*, ch. VI, t. I, p. 244.

« s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature,
« et nous ne relevons aucunement de son autorité !...
« De quel droit Dieu me dirait-il encore : *Sois saint*
« *parce que je suis saint?* Esprit menteur, lui répon-
« drais-je, Dieu imbécile, ton règne est fini : cherche
« parmi les bêtes d'autres victimes. Je sais que je ne
« suis ni ne puis jamais devenir saint : et comment
« le serais-tu, toi, si je te ressemble? Père éternel, Ju-
« piter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître :
« tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le
« tyran de Prométhée[1]. » Plus loin, apostrophant la
divinité, qu'il nie : « Tu triomphais et personne n'o-
« sait te contredire, quand, après avoir tourmenté
« en son corps et en son âme le juste Job, figure de
« notre humanité, tu insultais à sa piété candide, à
« son ignorance discrète et respectueuse. Nous étions
« comme des néants devant ta majesté invisible, à
« qui nous donnions le ciel pour dais et la terre
« pour escabeau. Et maintenant te voilà détrôné et
« brisé; ton nom, si longtemps le dernier mot du
« savant, la sanction du juge, la force du prince, l'es-
« poir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh
« bien, ce nom incommunicable, désormais voué au
« mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes.
« Car Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocri-
« sie et mensonge ; Dieu, c'est tyrannie et misère : Dieu,
« c'est le mal. Tant que l'humanité s'inclinera devant

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. VIII, t. I, p. 382.

« un autel, l'humanité, esclave des rois et des prêtres, « sera réprouvée ; tant qu'un homme au nom de Dieu, « recevra le serment d'un autre homme, la société sera « fondée sur le parjure, la paix et l'amour seront ban- « nis d'entre les mortels. Dieu, retire-toi ! car, dès au- « jourd'hui guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, « la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bour- « reau de ma raison, le spectre de ma conscience[1]. »

C'est lui qui l'a dit : DIEU EST LE SPECTRE DE SA CONSCIENCE. Nul ne peut nier Dieu sans se condamner lui-même ; nul ne peut fuir Dieu sans se fuir lui-même. Ce malheureux, sans quitter la terre, est déjà dans l'enfer. Ces contractions musculaires violentes et impuissantes, cette frénésie, ces fureurs, cette rage, sont déjà les contractions, la frénésie, les fureurs et la rage des réprouvés. Sans charité et sans foi, il a perdu jusqu'au dernier bien de l'homme, l'espérance. Et pourtant il lui arrive parfois, lorsqu'il parle du catholicisme, d'en ressentir au fond de son âme, sans en avoir conscience, l'influence sereine et sanctifiante. Alors son martyre cesse comme par enchantement ; une brise légère et rafraîchissante, venue du ciel, passe sur son visage, essuie sa sueur et suspend l'accès de ses convulsions épileptiques ; des paroles comme celles-ci s'échappent doucement de ses lèvres : « Oh ! combien le catholicisme s'est montré plus « prudent, et comme il vous a surpassés tous, saint-si- « moniens, républicains, universitaires, économistes,

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. VIII, t. I, p. 383.

« dans la connaissance de l'homme et de la société ! Le « prêtre sait que notre vie n'est qu'un voyage et que « notre perfectionnement ne se peut réaliser ici-bas ; « et il se contente d'ébaucher sur la terre une éduca- « tion qui doit trouver son complément dans le ciel. « L'homme que la religion a formé, content de savoir, « de faire et d'obtenir ce qui suffit à sa destinée ter- « restre, ne peut jamais devenir un embarras pour le « gouvernement : il en serait plutôt le martyr ! O reli- « gion bien-aimée ! faut-il qu'une bourgeoisie qui a « tant besoin de toi te méconnaisse[1] ! »

M. Proudhon passe pour un homme conséquent ; et, comme j'ai déjà eu l'occasion de le remarquer, sa réputation est grande sous ce rapport. Après tout ce que je viens de montrer de lui, il me semble non-seulement convenable, mais encore nécessaire de revenir sur ce fait d'une portée plus grave et plus haute qu'on ne serait d'abord tenté de le croire. Le fait même ne peut pas être mis en doute, il est public et notoire ; mais il n'en est pas moins inexplicable, puisque, d'autre part, il est constant que, sur les questions relatives à la Divinité, M. Proudhon a adopté l'un après l'autre tous les systèmes possibles, et que, parmi les socialistes, il n'en est point dont les écrits soient plus remplis de contradictions. Le fait de sa renommée d'homme logique et conséquent est donc en contradiction manifeste avec le fait qui la lui a acquise et qui naturellement aurait

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (deuxième édition, 1851), ch. III, t. I, p. 154.

dû lui valoir la réputation contraire. Par quelles voies souterraines, par quel enchaînement de déductions subtiles, et dont il ne se rend pas compte, le monde a-t-il pu, en partant du fait notoire des contradictions proudhoniennes, arriver à appeler cette suite de contradictions précisément du nom qui les nie, et à faire de celui qui les étale un homme conséquent? C'est là un problème qu'il faut résoudre, un mystère qu'il faut éclaircir.

Il y a dans les théories de M. Proudhon contradiction à la fois et conséquence ; conséquence réelle, contradiction apparente. Si l'on examine les uns après les autres les fragments que je viens de transcrire, et si on les considère en eux-mêmes sans porter la vue plus haut, chacun d'eux est la contradiction du précédent et du subséquent, et tous sont contradictoires entre eux. Mais, si l'on jette les yeux sur la théorie rationaliste d'où sortent toutes ces affirmations contraires, on voit que le rationalisme est, de tous les péchés, celui qui ressemble le plus au péché originel ; comme lui, il est une erreur actuelle et toutes les erreurs en puissance : par conséquent, dans sa vaste unité, il comprend et embrasse toutes les erreurs, et elles se trouvent unies en lui, nonobstant leur contradiction réciproque; car les contradictions mêmes sont susceptibles d'une sorte de paix et d'union, quand une contradiction plus haute vient les envelopper. Dans le cas présent, le rationalisme est cette contradiction qui résout toutes les autres dans son unité suprême. En effet, le rationalisme

est en même temps déisme, panthéisme, humanisme, manichéisme, fatalisme, scepticisme, athéisme ; parmi les rationalistes, le plus rationaliste et le plus conséquent de tous est donc celui qui est en même temps déiste, panthéiste, humaniste, manichéen, fataliste, sceptique et athée.

Ces considérations, qui donnent l'explication de tous les faits, en apparence contradictoires, constatés dans ce chapitre, expliquent aussi suffisamment pourquoi, au lieu d'exposer un à un les divers systèmes des docteurs socialistes sur Dieu, nous avons préféré les examiner tous dans les écrits de M. Proudhon, où l'on peut les saisir en même temps dans leur variété et dans leur ensemble.

Nous savons ce que les socialistes pensent de Dieu ; il nous reste à savoir ce qu'ils pensent de l'homme et comment ils résolvent le redoutable problème du bien et du mal considéré en général, qui est le sujet de ce livre.

CHAPITRE X

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — CONCLUSION DU DEUXIÈME LIVRE.

Il ne s'est pas encore rencontré d'homme assez insensé pour s'aventurer à nier le bien ou le mal et leur coexistence dans l'histoire. Les philosophes discutent la question de savoir selon quel mode et sous quelle forme le bien et le mal se produisent, mais tous en affirment unanimement l'existence et la coexistence comme une chose hors de controverse. Tous conviennent également que, dans la lutte entre le bien et le mal, le premier doit remporter sur le second une victoire définitive. Ces points sont inébranlables et acceptés sans contestation, pendant que sur tout le reste il y a diversité d'opinions, interminables disputes.

L'école libérale tient pour certain qu'il n'y a d'autre mal que celui qui se trouve dans les institutions politiques léguées par nos pères, et que le bien suprême consiste à abolir ces institutions. La plupart des socialistes, de leur côté, regardent comme hors de doute qu'il n'y a d'autre mal que celui dont la société est la

source, et que le grand remède serait dans le bouleversement complet des institutions sociales. Libéraux et socialistes proclament donc d'un commun accord que le mal vient des temps passés; mais les premiers affirment que le bien peut déjà se réaliser dans le temps présent, les seconds que l'âge d'or ne commencera que dans les temps à venir.

Le bien suprême devant être le fruit d'un bouleversement suprême, dans les régions politiques, disent les libéraux, dans les régions sociales, disent les socialistes, les uns et les autres affirment également la bonté substantielle et intrinsèque de l'homme, dont l'action intelligente et libre doit amener ce bouleversement. Cette conclusion, explicitement formulée par les socialistes, est implicitement contenue dans la théorie que soutient l'école libérale, si bien qu'on ne peut la rejeter sans être obligé, sous peine d'inconséquence, de rejeter cette théorie elle-même. La doctrine suivant laquelle le mal est dans l'homme et procède de l'homme est, en effet, en contradiction formelle avec la doctrine suivant laquelle le mal ne serait que dans les institutions, sociales ou politiques, et n'aurait d'autre cause que ces institutions. Quelle est, en bonne logique, la conséquence de la première? Que, pour extirper le mal du gouvernement et de la société, il faut commencer par l'extirper du cœur de l'homme. De même que suit-il de l'autre? Qu'il n'y a pas à s'occuper de l'homme, où le mal n'est pas, et que, pour l'extirper, il faut opérer directement soit sur le gouver-

nement, soit sur la société, où il a son centre et son origine. La théorie catholique et les théories rationalistes sont donc non-seulement incompatibles, mais encore contradictoires : la théorie catholique condamne tout bouleversement politique ou social comme insensé ou inutile ; les théories rationalistes condamnent toute réforme morale de l'homme comme inutile et insensée. Et cela suit rigoureusement de leurs principes respectifs ; car, si le mal n'est ni dans le gouvernement ni dans la société, pourquoi et pour qui le bouleversement du gouvernement et de la société? Et si, au contraire, le mal n'est pas dans les individus et ne procède pas des individus, pourquoi et pour qui la réforme intérieure de l'homme?

Les écoles socialistes ne voient aucun inconvénient à laisser poser la question de cette manière, mais l'école libérale, elle a ses raisons pour cela, est d'un autre avis. En acceptant la question comme elle se pose naturellement, l'école libérale serait dans la dure nécessité de nier ouvertement et radicalement la théorie catholique, et en elle-même et dans toutes ses conséquences : or c'est là ce qu'elle est décidée à ne jamais faire. Adoptant à la fois tous les principes, elle ne veut à aucun prix renoncer ni à ceux-ci ni à ceux-là, son unique et perpétuel travail consistant à essayer de faire vivre en paix les doctrines ennemies et de fondre les unes dans les autres toutes les contradictions humaines. Les réformes morales ne lui paraissent pas un mal, et elle trouve les bouleversements politiques excel-

lents, sans même se douter que ce sont là choses incompatibles, puisque l'homme intérieurement purifié ne peut être un agent de bouleversement et que les agents de bouleversement, par cela même qu'ils se montrent tels, attestent qu'ils ont encore grand besoin de réforme intérieure. Par ce point comme par tous les autres, l'équilibre que cherche le libéralisme, dans ce qu'il appelle le juste milieu entre le socialisme et le catholicisme, est complétement irréalisable. De deux choses l'une : ou l'homme ne doit pas songer à se réformer lui-même, ou il ne doit plus y avoir de bouleversements. Si, ne songeant nullement à se réformer eux-mêmes et n'étant préoccupés que du soin de réformer les gouvernements, les hommes se font entrepreneurs de révolutions, les bouleversements politiques ne seront que le prélude des bouleversements sociaux; et si, au contraire, laissant là les entreprises révolutionnaires, les hommes s'occupent de leur réforme intérieure, ni les bouleversements sociaux ni les bouleversements politiques ne seront plus possibles : l'école libérale sera, en tout état de cause, forcée d'abdiquer, ou entre les mains des socialistes, ou entre les mains des catholiques.

Les socialistes ont donc pour eux la logique et la raison, lorsqu'ils soutiennent, contre l'école libérale, que si le mal est réellement et essentiellement dans la constitution de la société et du gouvernement, la seule chose à faire est de renverser le gouvernement et la société, et que, dans cette hypothèse, il ne peut être ni

utile ni convenable, qu'il serait, au contraire, dangereux et absurde d'entreprendre la réforme intérieure de l'homme.

Dans l'hypothèse de la bonté innée et absolue de l'homme, l'homme, réformateur universel, est lui-même irréformable; d'homme il devient Dieu; son essence cesse d'être humaine pour être divine. Il est en soi absolument bon, et il produit hors de lui, par ses bouleversements, le bien absolu. Bien suprême et cause de tout bien, il est la bonté, la sagesse par excellence, la toute-puissance. L'adoration est une nécessité si impérieuse, que les socialistes, étant athées et ne pouvant adorer Dieu, font les hommes dieux pour avoir, de manière ou d'autre, quelque chose à adorer.

Ces idées étant les idées dominantes des écoles socialistes touchant l'homme, il est clair que le socialisme nie la nature antithétique de l'homme; il n'y voit qu'une invention de l'école catholique. Aussi le saint-simonisme et le fouriérisme refusent-ils d'admettre que l'homme soit constitué de telle sorte que l'accord ne règne pas toujours entre son intelligence et sa volonté, et nient-ils absolument toute opposition entre l'esprit et la chair. La fin dernière du saint-simonisme est de démontrer pratiquement la conciliation et l'unité de ces deux puissantes énergies, unité et conciliation symbolisées dans le prêtre saint-simonien, dont l'office était de satisfaire l'esprit par les joies de la chair, et la chair par les joies de l'esprit. Le principe commun à tous les socialistes : que la construction de la société

est vicieuse et qu'il faut la refaire sur le modèle de l'homme, qui, suivant eux, est parfait, ce principe a conduit les saint-simoniens à nier toute espèce de dualisme politique, scientifique et social. Cette négation, d'ailleurs, est logiquement nécessaire dès qu'on nie la nature antithétique de l'homme. La pacification entre l'esprit et la chair, étant proclamée, doit entraîner la pacification universelle et la réconciliation de toutes choses. Et, comme les choses ne se pacifient et ne se concilient que dans l'unité, l'unité universelle est une conséquence logique de l'unité humaine : de là le panthéisme politique, le panthéisme social, le panthéisme religieux, dont la réunion constitue le despotisme idéal auquel aspirent, d'une aspiration immense, toutes les écoles socialistes. Le Père suprême des saint-simoniens et l'Omniarque des fouriéristes en sont les personnifications les plus augustes et les plus glorieuses.

Revenons à ce qui est en ce moment l'objet spécial de notre étude, la nature de l'homme. Les socialistes, affirmant d'une part qu'il est un, c'est-à-dire qu'il n'y a en lui ni contradiction ni lutte, et, de l'autre, qu'il est bon d'une bonté absolue, il s'ensuit qu'on doit proclamer l'homme saint et divin ; saint et divin non-seulement dans son unité, mais encore dans chacun des éléments qui la constituent ; d'où cette conséquence nécessaire que les passions elles-mêmes sont saintes et divines. Et voilà pourquoi toutes les écoles socialistes, les unes implicitement, les autres explicitement, proclament la sainteté, la divinité des passions, ce qui

entraîne la condamnation formelle de tout système de répression et de pénalité, et surtout la condamnation de la vertu, dont l'office est de les régler, de les empêcher de faire explosion, de réprimer leurs écarts et leurs emportements. Toutes ces conséquences des principes d abord adoptés, et qui deviennent à leur tour principes de conséquences plus lointaines, sont enseignées et proclamées, avec plus ou moins de cynisme, par toutes les écoles socialistes, entre lesquelles le saint-simonisme et le fouriérisme brillent comme deux soleils dans un ciel semé d'étoiles. Tel est le sens et la portée de la théorie saint-simonienne sur la réhabilitation de la femme, et de la théorie de Fourier sur les attractions. Fourier a dit : « Le devoir vient des hommes (entendez de la société), l'attraction vient de Dieu. » Madame de Coeslin, citée par M. Louis Reybaud dans ses *Études sur les réformistes contemporains*, a exprimé cette même pensée avec plus d'exactitude en ces termes : « Les passions sont d'institution divine, les vertus d'in-« stitution humaine. » Ce qui veut dire, en partant des principes de l'école, que les vertus sont pernicieuses et les passions salutaires. Telle est la raison qui détermine le socialisme à poursuivre, comme son but suprême, la création d'un nouvel ordre social où rien ne gênera le libre mouvement des passions, et, afin de pouvoir atteindre ce but, à entreprendre d'abord la destruction de toutes les institutions politiques, sociales et religieuses existantes. L'âge d'or annoncé par les poëtes et attendu par les nations commencera dans le

monde avec ce grand événement, lorsqu'on en verra poindre à l'horizon la magnifique aurore. La terre alors sera un paradis, et ce paradis, avec des portes à tous les vents, ne sera pas, comme le paradis catholique, gardé par un ange. Le mal aura disparu de la terre, qui a été jusqu'à cette heure, mais qui n'est pas condamnée à être toujours une vallée de larmes.

Telles sont les pensées du socialisme sur le bien et le mal, sur Dieu et l'homme. Mes lecteurs n'exigeront pas de moi, certainement, que je suive pas à pas les écoles socialistes dans la voie rebutante de leurs extravagances perturbatrices ; cela est d'autant moins nécessaire que je les ai virtuellement réfutées en exposant, dans son auguste simplicité, la doctrine catholique sur ces grandes questions. Je regarde cependant comme un devoir impérieux et saint de dire encore ce qui suffit, et au delà, pour renverser directement tout cet édifice d'erreur : il n'y faut qu'un seul argument et une seule parole.

La société peut être considérée sous deux points de vue différents, sous le point de vue catholique et sous le point de vue panthéiste. Au point de vue catholique, elle n'est que la réunion d'une multitude d'hommes qui vivent tous sous l'obéissance et sous la protection des mêmes lois et des mêmes institutions. Au point de vue panthéiste, c'est un organisme qui existe d'une existence individuelle, concrète et nécessaire. Dans la première hypothèse, la société n'existant pas indépendamment des individus qui la composent, il est clair

que rien ne peut être dans la société qui ne soit antérieurement dans les individus, d'où il suit, par une conséquence forcée, que le mal et le bien qu'il y a en elle lui viennent de l'homme, et qu'il serait absurde de chercher à extirper le mal de la société, où il n'existe que par le fait des hommes, sans toucher aux hommes, en qui il est originairement et essentiellement. Quant à la seconde hypothèse, suivant laquelle la société serait un être existant par soi, d'une existence concrète, individuelle et nécessaire, ceux qui la soutiennent ont à résoudre toutes les questions que les rationalistes posent aux catholiques par rapport à l'homme ; celle-ci, par exemple : Le mal est-il dans la société essentiellement ou accidentellement? Dans le premier cas, comment le mal essentiel peut-il s'expliquer? Dans le second, comment, de quelle manière, en quelles circonstances et à quelle occasion l'accident perturbateur est-il venu détruire l'harmonie sociale? Nous avons vu comment les catholiques trouvent le nœud de toutes ces difficultés, coupent court à toutes ces objections, répondent péremptoirement à toutes ces questions en ce qui touche l'existence du mal considéré comme une conséquence de la prévarication humaine; mais nous n'avons pas vu jusqu'à présent, et jamais nous ne verrons le rationalisme socialiste résoudre ces mêmes questions en ce qui touche l'existence du mal considéré comme existant uniquement dans les institutions sociales.

Cette seule considération m'autoriserait à affirmer

que la théorie socialiste est une théorie de charlatans, et que le socialisme n'est autre chose que la raison sociale d'une compagnie d'histrions. Pour être court, comme je me le suis proposé, je terminerai cette argumentation en enfermant le socialisme dans ce dilemme : Le mal, qui, selon votre doctrine, a son principe dans la société, est une essence ou un accident ; si c'est une essence, il ne suffit pas, pour le détruire, de bouleverser les institutions sociales, il faut en outre détruire la société même, puisqu'elle est l'essence qui le produit sous toutes ses formes ; si, au contraire, ce n'est qu'un accident, vous êtes obligé de faire ce que vous n'avez jamais fait, ce que vous ne faites pas, ce que vous ne pouvez pas faire : vous êtes obligé de m'expliquer d'abord en quel temps, par quelle cause, de quelle manière et en quelle forme est survenu cet accident, et ensuite par quelle série de déductions vous parvenez à faire de l'homme le rédempteur de la société, en lui donnant le pouvoir de la guérir de ses souillures, de laver ses péchés. Ceci nous fournit l'occasion de remarquer, pour l'instruction des gens naïfs qui se laissent prendre à ses déclamations, que le rationalisme, tout en attaquant avec fureur les mystères catholiques, proclame lui-même, sous une autre forme et dans un autre but, ces mêmes mystères. Le catholicisme affirme deux choses : le mal et la rédemption ; ces deux articles figurent également dans le symbole du rationalisme socialiste. Entre socialistes et catholiques, il n'y a sur ce point qu'une différence : les catholiques affirment que

le mal vient de l'homme, et la rédemption de Dieu; les socialistes que le mal vient de la société et la rédemption de l'homme. Le catholicisme ne fait donc qu'affirmer deux choses simples et naturelles, que l'homme est homme et fait des œuvres humaines; que Dieu est Dieu et opère des œuvres divines; tandis que le socialisme affirme deux choses inconcevables : que l'homme entreprend et accomplit les œuvres d'un Dieu; et que la société exécute les œuvres propres à l'homme. Que gagne la raison humaine à abandonner le catholicisme pour le socialisme? N'est-ce pas abandonner ce qui est à la fois mystérieux et évident pour ce qui est à la fois mystérieux et absurde?

Notre attaque contre les théories socialistes ne serait pas complète si nous n'avions recours à l'arsenal de M. Proudhon, qui se montre rempli tantôt de raison, tantôt d'éloquence sarcastique, quand il combat et pulvérise ses compagnons d'armes. Voici ce qu'il pense de la nature harmonique de l'homme proclamée par Saint-Simon et par Fourier, et de la future transformation de la terre en un jardin de délices, annoncée par tous les socialistes : « L'homme, considéré dans « l'ensemble de ses manifestations et après l'entier « épuisement de ses antinomies, présente encore une « antinomie qui, ne répondant plus à rien sur la terre, « reste ici-bas sans solution. C'est pourquoi l'ordre « dans la société, si parfait qu'on le suppose, ne chas- « sera jamais l'amertume et l'ennui : le bonheur en ce « monde est un idéal que nous sommes condamnés à

« poursuivre toujours, mais que l'antagonisme infran-
« chissable de la nature et de l'esprit tient hors de
« notre portée[1]. »

Écoutez maintenant ce sarcasme contre la bonté native de l'homme : « Le plus grand obstacle que l'égalité ait à vaincre n'est point dans l'orgueil aristocratique du riche, il est dans l'égoïsme indisciplinable du pauvre. Et vous comptez sur sa bonté native pour réformer tout à la fois et la spontanéité et la préméditation de sa malice[2] ! »

Il ajoute avec un redoublement d'ironie : « Vraiment, la logique du socialisme est merveilleuse ; l'homme est bon, disent-ils, mais il faut le *désintéresser* du mal pour qu'il s'en abstienne ; l'homme est bon, mais il faut *l'intéresser* au bien pour qu'il le pratique. Car, si l'intérêt de ses passions le porte au mal, il fera le mal ; et, si ce même intérêt le laisse indifférent au bien, il ne fera pas le bien. Et la société n'aura pas le droit de lui reprocher d'avoir écouté ses passions, parce que c'était à la société de le conduire par ses passions. Quelle riche et précieuse nature que Néron, qui tua sa mère parce que cette femme l'ennuyait, et qui fit brûler Rome pour avoir une représentation du sac de Troie ! Quelle âme d'artiste que cet Héliogabale, qui organisa la prostitution ! Quel caractère puissant que Tibère, mais quelle abominable so-

[1] *Système des contradictions économiques* (deuxième édition, 1851), ch. x, t. II, p. 81.

[2] *Ibid.*, ch. VIII, t. I, p. 356.

« ciété que celle qui pervertit ces âmes divines, et qui « pourtant produisit Tacite et Marc-Aurèle! Voilà donc « ce qu'on appelle innocuité de l'homme, sainteté de « ses passions! Une vieille Sapho, délaissée par ses « amants, rentre dans la norme conjugale : désintéres- « sée de l'amour, elle revient à l'hyménée, et elle est « sainte! Quel dommage que ce mot de sainte n'ait « pas en français le double sens qu'il possède en langue « hébraïque! tout le monde serait d'accord sur la sain- « teté de Sapho[1]. »

Le sarcasme revêt cette forme éloquemment brutale, que l'on pourrait appeler proudhonienne, dans les lignes suivantes : « Passons vite sur les constitutions « des saint-simoniens, fouriéristes et autres prostitués « se faisant fort d'accorder l'amour libre avec la « pudeur, la délicatesse, la spiritualité la plus « pure; triste illusion d'un socialisme abject, der- « nier rêve de la crapule en délire. Donnez par l'in- « constance l'essor à la passion : aussitôt la chair « tyrannise l'esprit; les amants ne sont plus l'un à « l'autre qu'instruments de plaisir; à la fusion des « cœurs succède le prurit des sens, et... Il n'est pas « besoin, pour juger ces choses-là, d'avoir passé, « comme Saint-Simon, par les étamines de la Vénus « populaire[2]. »

Après avoir exposé et combattu en général les théo-

[1] *Système des contradictions économiques* (deuxième édition, 1851), p. 357.

[2] *Ibid.*, ch. XII, t. II, p. 267.

ries socialistes relatives aux problèmes qui sont le sujet de ce livre, il ne nous reste, pour en finir sur ce point, qu'à exposer et à réfuter la théorie de M. Proudhon relative à ces mêmes problèmes. Il l'expose sommairement, mais d'une manière complète, dans le passage suivant : « L'éducation de la liberté, l'apprivoise-« ment de nos instincts, l'affranchissement ou la *ré-« demption* de notre âme, voilà donc, comme l'a prouvé « Lesseing, le sens du mystère chrétien. Cette éduca-« tion sera de toute notre vie et de toute la vie de l'hu-« manité : les contradictions de l'économie politique « peuvent être résolues ; la contradiction intime de « notre être ne le sera jamais. Voilà pourquoi les grands « instituteurs de l'humanité, Moïse, Bouddah, Jésus-« Christ, Zoroastre, furent tous des apôtres de l'expia-« tion, des symboles vivants de la pénitence. L'homme « est de sa nature pécheur, c'est-à-dire non pas essen-« tiellement *malfaisant*, mais plutôt *mal fait*, et sa « destinée est de recréer perpétuellement en lui-même « son idéal[1]. »

Il y a quelque chose de la théorie catholique dans cette profession de foi, quelque chose de la théorie socialiste et quelque chose qui n'est ni de l'une ni de l'autre, et qui, par là même, constitue l'individualité de la théorie proudhonienne.

A la théorie catholique, après avoir constaté comme elle l'existence du mal et du péché, M. Proudhon em-

[1] *Système des contradictions économiques* (deuxième édition, 1851), ch. VIII, t. I, p. 370.

prunte d'abord cet aveu que le péché est dans l'homme et non dans la société, que le mal ne vient pas de la société, mais de l'homme; puis la reconnaissance explicite de la nécessité de la pénitence et de la rédemption.

La théorie socialiste lui a fourni cette affirmation : « le rédempteur, c'est l'homme. »

Ce qui constitue l'individualité de la théorie proudhonienne consiste, d'une part, dans ce principe contradictoire de la théorie socialiste : que ce n'est pas la société, mais lui-même que rachète l'homme-rédempteur; et, d'autre part, dans ce principe contradictoire de la théorie catholique : que ce n'est pas l'homme qui s'est lui-même rendu mauvais, mais qu'il a été mal fait.

Laissant de côté ce que cette théorie prend, soit à la théorie catholique, soit à la théorie socialiste, je m'occuperai uniquement de ce qui la distingue des autres, de ce qui fait qu'elle cesse d'être socialiste ou catholique pour être exclusivement proudhonienne.

L'originalité de cette théorie consiste à affirmer que l'homme n'est pécheur que parce qu'il a été mal fait. Raisonnant d'après cette hypothèse. M. Proudhon a donné une preuve insigne de saine raison et de bonne logique en cherchant un autre rédempteur que le Créateur; il est évident, en effet, qu'un Dieu qui n'a pas su bien faire l'homme ne saura pas mieux le refaire. Dès lors Dieu ne pouvant être le rédempteur, et le rédempteur étant nécessaire, il faut que la rédemption vienne de l'ange ou de l'homme. Doutant de l'existence de l'ange, certain de la nécessité de la rédemption et

ne sachant qui en charger, M. Proudhon en a chargé l'homme, qui se trouve ainsi tout à la fois pécheur et rédempteur de son péché.

Ces propositions se tiennent et sont parfaitement liées; mais toute la construction croule, si le fait supposé qui lui sert de fondement n'est qu'une imagination vaine. Or, de deux choses l'une : ou l'homme a été bien fait, ou il a été mal fait ; dans le premier cas, il n'y a plus de théorie proudhonienne; dans le second, voici mon argumentation : si l'homme est mal fait, et s'il est cependant son propre rédempteur, il y a contradiction manifeste entre sa nature et son attribut, puisque, pour mal fait qu'on le suppose, s'il a été fait de telle sorte qu'il ait la puissance de corriger l'œuvre de son Créateur, et de la corriger à ce point qu'il en devient le sauveur, qu'il se rachète et se sauve lui-même, l'homme alors, loin d'être une créature mal faite, est la plus parfaite des créatures ; comment concevoir dans la créature une perfection plus grande que la faculté d'effacer ses péchés, de corriger ses imperfections, de se rendre parfaite, et, pour tout dire en un mot, de se racheter elle-même?

Mais si, par cela seul qu'il est son propre rédempteur, l'homme, quelles que soient d'ailleurs ses imperfections, est un être très-parfait, affirmer de lui en même temps qu'il a été mal fait et qu'il est son propre rédempteur, c'est affirmer ce qu'on nie et nier ce qu'on affirme, parce que c'est affirmer qu'il a été fait très-parfait et qu'il a été mal fait.

Et qu'on ne dise pas : « Ses imperfections viennent de Dieu; la haute perfection qui consiste à se racheter lui vient de lui-même. » On répondrait : « L'homme n'aurait jamais pu arriver à être son propre rédempteur, s'il n'avait été fait avec la faculté de le devenir, ou du moins avec la faculté d'acquérir cette faculté dans la suite des temps. Il faut nécessairement accorder l'une de ces deux choses; et, ici, accorder une partie, c'est accorder le tout, puisque si l'homme, lorsqu'il fut fait, était déjà son propre rédempteur en puissance, il était dès lors, malgré toutes ses imperfections, par le seul fait de cette faculté, constitué très-parfait. La théorie proudhonienne n'est donc qu'une contradiction dans les termes.

On voit, par tout ce qui précède, qu'il n'y a aucune école qui ne reconnaisse l'existence simultanée du bien et du mal, et que l'école catholique seule explique d'une manière satisfaisante la nature et l'origine de l'un et de l'autre, ainsi que leurs suites et les complications diverses qui résultent de leur coexistence. L'école catholique nous enseigne : qu'il n'y a aucun bien qui ne vienne de Dieu, et que tout ce qui vient de Dieu est un bien; comment le mal a commencé avec la première défaillance de la liberté angélique et de la liberté humaine quittant les voies de l'obéissance et de la soumission pour devenir rebelles et prévaricatrices; de quelle manière et jusqu'à quel point les influences et les ravages de ces deux grandes prévarications ont changé toutes choses, et enfin que le bien est de soi

éternel, parce qu'il est de soi essentiel; que le mal est transitoire, parce qu'il est un accident, et par conséquent que le bien n'est sujet ni à changer ni à périr, tandis que le mal peut être effacé et le pécheur racheté. Réservant pour notre dernier livre l'étude des grands et souverains mystères dont la prodigieuse vertu a extirpé le mal dans sa racine, nous avons cherché dans celui-ci à mettre comme en relief l'industrie souveraine et l'art tout-puissant de l'action divine, qui, prenant les résultats de la faute primitive, les tranforme en éléments constitutifs d'un bien supérieur et d'un ordre plus parfait. C'est dans ce but qu'après avoir montré comment le mal sort du bien par la faute de l'homme, nous avons essayé de faire voir comment le bien sort du mal par la vertu de Dieu, sans que l'action humaine et la réaction divine impliquent aucune espèce d'antagonisme entre des êtres que sépare l'infini.

L'examen des divers systèmes imaginés par les écoles rationalistes nous a dévoilé leur profonde ignorance en tout ce qui se rapporte à ces hautes questions. Quant à l'école libérale, cette ignorance est proverbiale chez tous ceux qui s'occupent de ces matières : elle se vante d'être *laïque*, et, en cette qualité, elle est essentiellement antithéologique; de là son impuissance à faire de grandes choses, de ces choses qui donnent à la civilisation une impulsion décisive, car la civilisation est toujours le reflet d'une théologie. Sa fonction propre est de fausser tous les principes en cherchant capricieusement à les combiner les uns avec les autres, et, par

une inconcevable absurdité, à les mettre d'accord, alors même qu'ils sont contradictoires. Elle se figure pouvoir obtenir ainsi l'équilibre, et elle n'obtient que la confusion ; préparer la paix, et elle rend inévitable la guerre. Du reste, comme il est impossible de se soustraire entièrement à l'empire de la théologie, l'école libérale est moins laïque qu'elle ne le croit et plus théologienne qu'elle ne paraît l'être au premier abord. Ainsi, la question du bien et du mal, la plus essentiellement théologique qui se puisse imaginer, est posée et résolue par ses docteurs. Ils le font, il est vrai, de manière à prouver qu'ils ne savent ni comment il faut la poser, ni comment on peut la résoudre. Ils commencent par mettre de côté la question relative au mal en lui-même, au mal par excellence, pour ne s'occuper que d'une espèce particulière de maux, comme s'il était possible, lorsqu'on ignore ce que c'est que le mal, de savoir ce que peuvent être tels ou tels maux. Ensuite, particularisant le remède comme ils ont particularisé le mal, ils croient le découvrir dans certaines formes politiques, ignorant que ces formes, comme l'enseigne la raison et comme l'histoire le démontre, sont parfaitement indifférentes. Mettant le mal où il n'est pas et le remède où il ne se trouve pas, l'école libérale a fait sortir la question de son vrai point de vue, et introduit le désordre et la confusion dans les régions intellectuelles. Sa domination éphémère a été funeste aux sociétés humaines, et, pendant son règne passager, le principe dissolvant de la discussion a porté une atteinte

funeste au bon sens des peuples. Dans l'état où elle a mis la société, il n'y a pas de bouleversement qui ne soit à craindre, pas de catastrophe qu'on ne doive prévoir, pas de révolution qui ne puisse devenir inévitable.

Quant aux écoles socialistes, la manière dont elles posent les questions suffit pour montrer leur supériorité sur l'école libérale, qui est hors d'état de leur opposer la moindre résistance. Avec leur appareil théologique, elles semblent mesurer les abîmes dans leurs profondeurs, et ne manquent pas d'une certaine grandeur dans leur manière de poser les problèmes et de proposer les solutions. Mais, lorsqu'on les étudie avec plus d'attention, lorsqu'on pénètre dans le labyrinthe tortueux de leurs solutions contradictoires, on découvre bientôt la faiblesse radicale que dissimulent ces apparences grandioses. Les sectaires socialistes sont comme les païens, dont les systèmes théologiques et cosmogoniques offrent un monstrueux assemblage de traditions bibliques défigurées et incomplètes, et d'hypothèses insoutenables et fausses. Leur grandeur apparente vient de l'atmosphère qui les entoure, tout imprégnée d'émanations catholiques; et leurs contradictions, leur faiblesse réelle de l'ignorance du dogme, de l'oubli de la tradition, de leur mépris de l'Église, dépositaire universelle des dogmes catholiques et des traditions chrétiennes. Semblables à nos dramaturges d'un autre âge, dont l'imagination souvent ingénieuse, tombant dans des confusions grotesques, mettait dans la bouche de César des discours inspirés par la foi du

Cid, ou sur les lèvres des chefs maures des sentences dignes des chevaliers du Christ, les socialistes de nos jours, sans cesse occupés à forger un sens rationaliste aux formules catholiques, montrent en vérité plus de simplicité que de génie, et nous imposent souvent le devoir de leur supposer plus d'innocence que de malice. On les voit pillant dans la cité rationaliste et dans la cité catholique, prendre à celle-là ses idées avec toutes leurs contradictions, à celle-ci ses formes avec toutes leurs magnificences? Quel but sérieux peuvent avoir ces scandaleuses manœuvres, cette honteuse confusion, ces vols ignominieux? Cela empêchera-t-il le catholicisme de prouver que seul il possède la table raisonnée de tous les problèmes politiques, sociaux et religieux; que seul il en sait l'ordre et la filiation logique; que seul il a le secret des grandes solutions; qu'il ne suffit pas de l'accepter à demi en le niant à demi, ni de lui prendre ses expressions pour en couvrir la nudité des autres doctrines; qu'il n'y a d'autre mal ni d'autre bien que le bien et le mal qu'il signale; que les choses ne se peuvent expliquer que par ses explications; que le Dieu qu'il proclame est le seul vrai Dieu; l'homme tel qu'il le définit, l'homme véritable; que l'humanité est ainsi qu'il la montre, et pas autrement; que lorsqu'il a dit : « Les hommes sont égaux, indépendants et libres, » il a dit en même temps comment ils le sont, de quelle manière et jusqu'à quel point; que ses paroles ont été faites pour ses idées, et ses idées pour ses paroles; qu'il faut donc ou proclamer la liberté, l'égalité, la fraternité ca-

tholiques, ou rejeter ces mots avec les idées qu'ils expriment; que le dogme de la rédemption est exclusivement sien; que seul il peut nous en apprendre le pourquoi et le comment, nous dire et le nom du rédempteur et le nom du racheté; que paraître accepter son dogme pour le mutiler ensuite est un procédé de charlatan, une bouffonnerie du plus mauvais goût; que celui qui n'est pas avec lui est contre lui; qu'il est l'affirmation par excellence, et que contre lui on ne peut apporter qu'une négation absolue.

Voilà, quoi qu'on fasse, comment la question est posée. L'homme est souverainement libre et peut, en vertu de sa liberté, accepter ou les solutions purement catholiques ou les solutions purement rationalistes; il peut affirmer ou nier tout l'ensemble de l'un ou de l'autre système; il peut se sauver ou se perdre, mais il ne peut pas, par un acte de sa volonté, changer la nature des choses, qui de soi est immuable, ni faire que l'éclectisme libéral ou l'éclectisme socialiste aient la vertu de donner à son intelligence et à son cœur la paix et le repos. Socialistes et libéraux se trouvent obligés de tout nier pour avoir le droit de nier quelque chose. Le catholicisme, humainement considéré, n'est grand que parce qu'il comprend, dans un ensemble coordonné et harmonique, toutes les affirmations possibles; et, si le libéralisme et le socialisme sont impuissants, c'est que chacun d'eux forme un ensemble discordant et composé de diverses affirmations catholiques et de diverses négations rationalistes. Au

lieu d'être des écoles contradictoires du catholicisme, c'est-à-dire des écoles qui nieraient hardiment toutes ses affirmations et tous ses principes, ils ne sont en réalité que des écoles qui en diffèrent plus ou moins. Réduits à lui emprunter tout ce qui, chez eux, n'est pas négation pure, ils ne vivent que de sa vie. Les socialistes ne paraissent audacieux dans leurs négations que lorsqu'on les compare aux libéraux, qui dans chaque affirmation voient un écueil, et dans chaque négation un danger ; mais leur timidité saute aux yeux si on les compare à l'école catholique. Cette comparaison seule peut faire comprendre avec quelle fermeté elle affirme, avec quelle incertitude inquiète ils nient. Quoi ! vous vous dites les apôtres d'un nouvel évangile, et vous nous parlez du mal et du péché, de la rédemption et de la grâce, toutes choses dont l'ancien est rempli ! Quoi ! vous vous dites dépositaires d'une nouvelle science politique, sociale et religieuse, et vous parlez de liberté, d'égalité, de fraternité, toutes choses aussi vieilles que le catholicisme, qui est aussi vieux que le monde? Celui qui a promis d'élever l'humilité et d'abaisser l'orgueil accomplit sa parole en vous ; il vous condamne à n'être que d'impuissants plagiaires de son immortel Évangile, précisément parce que votre folle et criminelle ambition est de promulguer une loi nouvelle du haut d'un nouveau Sinaï, car vous n'aspirez pas à un nouveau Calvaire.

LIVRE TROISIÈME

QUESTIONS ET SOLUTIONS RELATIVES A L'ORDRE DANS L'HUMANITÉ.

CHAPITRE PREMIER

TRANSMISSION DE LA FAUTE, DOGME DE L'IMPUTATION.

Le péché du premier homme explique suffisamment le grand désordre et l'effroyable confusion où tombèrent les choses bien peu de temps après leur création [1];

[1] Il est certain que le péché du premier homme a suivi sa création de très-près. Résumons ce que dit Suarez sur cette question. (*Tractatus de opere sex dierum*, Lib. IV, c. VIII.)

« Adam fut créé le sixième jour, hors du paradis terrestre, où il fut ensuite transporté. Cela résulte des chapitres I et II de la Genèse. Mais l'Écriture ne dit pas à quelle heure du jour eut lieu sa création. Ce point demeure donc incertain. La révélation ne nous apprend pas non plus combien de temps s'écoula entre la création d'Adam et sa translation dans le paradis terrestre. Quelques-uns ont cru que ce temps fut de quarante

confusion et désordre qui, sans perdre ce caractère, devinrent, nous l'avons vu, les éléments d'un ordre plus excellent, d'une plus parfaite harmonie, la vertu incommunicable de Dieu faisant sortir l'ordre du désordre, l'harmonie de la confusion, le bien du mal, par un pur acte de sa volonté souveraine. Mais le

jours; mais il est beaucoup plus probable qu'Adam entra dans le paradis le jour même où il fut créé. Nous avons établi, en effet, qu'Ève fut créée ce jour-là, et que sa création eut lieu dans le paradis, et il faut en conclure forcément qu'Adam s'y trouvait déjà, puisqu'Ève fut formée d'une de ses côtes et lui fut donnée pour épouse aussitôt après sa création. Nous supposons donc que tout ce qui est dit, au deuxième chapitre de la Genèse, de la création d'Adam et d'Ève et de leur séjour dans le paradis, a eu lieu le sixième jour de la création.

« Selon une opinion très-ancienne et soutenue par un très-grand nombre d'autorités, Adam pécha le jour même où il fut créé. C'est ce qu'enseigne saint Irénée (*l.* V *cont. Hær., c.* XXIII), qui ajoute que c'est pour cette raison que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu mourir le sixième jour de la semaine. Cette opinion n'offre aucune impossibilité, ni rien qui répugne au texte de l'Écriture, mais elle est incertaine et ne nous paraît pas vraisemblable.

« Comme nous l'avons dit, tout ce que la Genèse nous apprend touchant nos premiers parents dans ses chapitres I et II se passa le sixième jour; mais il n'en est pas de même de ce qui est raconté au chapitre troisième ou du moins cela ne paraît pas résulter du texte. On peut donc conclure que le séjour d'Adam et d'Ève dans le paradis ne fut pas seulement de six ou sept heures comme le soutiennent quelques-uns, de neuf ou de dix, comme d'autres le prétendent, mais qu'il dura plus de vingt-quatre heures. Quant à la question de savoir si ce fut le second, le troisième ou le quatrième jour après leur création qu'ils péchèrent, on ne peut guère la résoudre avec certitude. Pererius suppose que ce fut le huitième jour, mais cette conjecture ne s'appuie sur aucun fondement solide. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est qu'Ève et Adam péchèrent dans la journée qui suivit celle de leur création. Quant à leur sortie du paradis terrestre, il est clair par l'Écriture qu'ils en furent chassés le jour même où ils commirent le péché. »

(*Note des traducteurs.*)

péché ne suffit pas pour expliquer la perpétuité et la persistance de cette confusion primitive, encore subsistante en toutes choses et particulièrement dans l'homme. Cette durée continue des effets suppose la durée continue de la cause, qui ne se peut comprendre que par la transmission perpétuelle de la faute.

Entre tous les mystères dont la connaissance nous est donnée par l'enseignement de la révélation divine, le dogme de la transmission du péché, avec toutes ses conséquences, est un des plus effrayants, des plus incompréhensibles, des plus obscurs. Cette sentence de condamnation portée dans la personne d'Adam contre toutes les générations humaines passées, présentes et futures, jusqu'à la consommation des temps, surprend l'intelligence de l'homme; elle ne lui semble pas, au premier abord, s'accorder pleinement avec la justice de Dieu et bien moins encore avec son inépuisable miséricorde. A ne la considérer que d'une manière générale et superficiellement, on pourrait être tenté d'y voir un dogme emprunté à ces religions inexorables et sombres de l'Orient, dont les idoles n'ont d'oreilles que pour se repaître des cris de la douleur, d'yeux que pour prendre leur joie dans la vue du sang, de voix que pour lancer l'anathème et appeler la vengeance. Le Dieu vivant, nous révélant ce dogme terrible, n'apparaît pas comme le Dieu doux et clément des chrétiens, mais plutôt comme le Moloch des peuples idolâtres, dont la barbarie, prenant des proportions gigantesques

et ne se contentant plus, pour apaiser sa faim dévorante, de la chair de quelques enfants, engloutit, les unes après les autres et sans laisser échapper un seul homme, toutes les générations. — Pourquoi, disent en se tournant vers Dieu tous les peuples, pourquoi sommes-nous punis, si nous n'avons pas été coupables?

Allons droit au cœur de la question. Il ne sera pas difficile de démontrer la très-haute convenance de ce profond mystère. Avant tout, constatons un fait : ceux-là même qui nient la transmission comme dogme révélé se trouvent obligés de reconnaître que, tout en faisant complétement abstraction des enseignements de la foi sur cet article, on arrive toujours, quoique par d'autres chemins, au terme qu'elle a marqué, et qu'en définitive il faut, sous une forme ou sous une autre, répéter ce qu'elle enseigne. Accordons comme une chose certaine que le péché et la peine, étant personnels, sont intransmissibles, nous démontrerons que, même après cette concession, ce que proclame le dogme demeure. De quelque manière, en effet, qu'on envisage la question, le résultat sera toujours que le péché peut produire, dans celui qui le commet, des ravages et des changements assez profonds pour altérer physiquement et moralement sa constitution primitive. Lorsque ce cas se présente, l'homme, transmettant nécessairement tout ce qui fait partie de sa constitution, transmet à ses enfants, par la génération, cette constitution ainsi altérée et dans les conditions où désormais il l'a lui-même. Qu'une grande explosion de colère produise une maladie

dans l'homme irrité, que cette maladie atteigne sa constitution et devienne organique, il est tout simple et naturel que ce malade transmette à ses enfants, par voie de génération, le mal qui le travaille. Au point de vue physique, ce mal organique, ce vice de constitution, n'est qu'une maladie ; mais, au point de vue moral, il devient une prédisposition de la chair à mettre l'esprit sous le joug de la passion qui en fut la première cause. Peut-on douter que la prévarication d'Adam, la plus grande des prévarications humaines, ait dû altérer et ait altéré en effet sa constitution morale et physique? Mais, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident qu'Adam a dû nous transmettre avec le sang le mal organique, résultat de la faute, et la prédisposition à la commettre, suite de ce mal?

Il suit de là que ceux qui nient le dogme de la transmission du péché le font en pure perte, à moins qu'ils n'aillent jusqu'à nier en même temps, ce qu'ils ne peuvent nier sans être insensés, que la faute, portée à un certain degré, laisse une trace dans la constitution et dans l'organisme de l'homme, et que cette tache, dont la constitution et l'organisme ne peuvent plus se délivrer, se transmet de génération en génération, les viciant toutes en ce qu'elles ont de constitutif et d'organique.

C'est également en vain qu'en niant que le péché soit transmissible on nie le dogme de l'imputation, c'est-à-dire la transmission de la peine. Ce qu'on rejette ainsi comme peine, on est contraint de l'accepter sous un

autre nom, sous le nom de malheur. On ne veut pas que les malheurs dont nous avons à porter le fardeau soient des châtiments, parce que le châtiment suppose une infraction commise librement par celui qui le reçoit, et une détermination prise librement par celui qui l'inflige; mais nos douleurs et nos infortunes n'en sont pas moins certaines et inévitables, et ceux qui refusent d'y voir une conséquence légitime du péché sont bien obligés d'y reconnaître une conséquence naturelle du rapport qui subsiste nécessairement entre les causes et leurs effets. Dans le système que j'expose ici, la corruption de leur nature fut une peine pour nos premiers parents, qui, par un acte de leur libre volonté, s'étant rendus coupables, avaient mérité ce châtiment infligé par le juge incorruptible; mais, en nous, cette corruption de la nature n'est qu'un malheur; elle ne nous est pas infligée comme une peine, nous la recevons comme une part de l'héritage qui nous est légué avec la vie. Ce malheur, du reste, pèse sur nous d'un tel poids, que Dieu lui-même ne peut nous en délivrer qu'en suspendant, par un miracle, l'une des lois du monde, la loi en vertu de laquelle l'effet sort de la cause. Dans sa miséricorde, le Seigneur a daigné opérer ce miracle, et il l'a fait dans la plénitude des temps d'une manière si convenable et si haute, par des voies si cachées, par des moyens si surnaturels, par un conseil si sublime, que le monde, dans sa bassesse, n'a pu comprendre cette œuvre ineffable, scandale pour les uns, pour les autres folie.

Voici comment, dans ce même système, s'explique la transmission des conséquences du péché : le premier homme naquit investi d'inestimables priviléges ; sa chair était soumise à sa volonté, et sa volonté à sa raison, qui recevait sa lumière de l'intelligence divine. Si nos premiers parents avaient eu des fils avant leur péché [1], ces fils auraient reçu avec la vie la na-

[1] Les Pères enseignent qu'Adam et Ève demeurèrent vierges tant qu'ils furent dans le paradis terrestre. (V. saint Jérôme, *Epist.* xxii, *de Custod. Virg. ad Eustoch.*, et *Lib.* I *contra Jovinian.*, saint Augustin, *serm.* 65 *de temp.*, et *lib.* IX *super Gen ad litter.*, *c.* iv.) « Saint Augustin en « donne pour raison, dit saint Thomas (I q., xcviii, 2), le temps si court « qui s'écoula entre la formation de la femme et leur expulsion du paradis « terrestre. On peut encore supposer qu'après avoir reçu de Dieu le com- « mandement (*crescite et multiplicamini*, Gen., i, 28), d'une manière « générale (*universale mandatum*), ils avaient dû attendre que l'autorité « divine déterminât le moment où ils devaient commencer à l'accomplir. »

Saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jean Damascène et d'autres Pères ont cru que, si nos premiers parents n'avaient pas péché, ils seraient demeurés dans l'état de virginité ; mais saint Thomas montre que, « pour la multiplication du genre humain, la génération aurait existé « même dans l'état d'innocence. Autrement il faudrait dire que le péché, « condition *sine qua non* d'un si grand bien, dans cette hypothèse, était « nécessaire (I q., xcviii, 1). » Les Pères dont nous venons de parler avaient prévu cette objection et disaient que dans l'état d'innocence le genre humain se fût multiplié comme se sont multipliés les anges par une opération de la vertu divine. Saint Thomas répond (*ibid.*, art. 2) en citant ces paroles de l'Écriture : *masculum et feminam creavit eos* (Gen., i, 27). Rien n'est fait en vain dans les œuvres de Dieu ; si Adam et Ève furent faits homme et femme, ce fut pour s'unir : *et erunt duo in carne una* (*ibid.*, ii, 24). Il est dit encore, ajoute le saint Docteur, que la femme fut faite pour être un secours à l'homme : *faciamus ei adjutorium simile sibi* (*ibid.*, 18) : or, pour toute autre œuvre que celle de la génération, un autre homme eût été d'un plus grand secours à l'homme que la femme. Saint Grégoire de Nysse avait dit : que si Dieu créa les deux sexes avant le péché, c'était en vue de ce qui devait avoir lieu après la déchéance, que dans sa prescience Dieu voyait dès lors. Le Docteur angélique réplique : « Les

ture humaine dans cet état de perfection. Pour que les choses se passassent autrement, il aurait fallu un miracle de la part de Dieu, une semblable trans-

« choses qui constituent la nature de l'homme ne peuvent ni lui être don-« nées ni lui être enlevées par le péché. Or il est dans la nature de l'homme « d'avoir la vie animale, et par conséquent d'engendrer selon les lois de « cette vie, comme tous les animaux parfaits..... Dans l'état d'innocence, « les forces inférieures étaient pleinement soumises à la raison; c'est pour-« quoi saint Augustin a dit : *Loin de nous la pensée que la génération « n'eût pu avoir lieu sans l'ignominie de la concupiscence; le corps « eût obéi dans tous ses actes indistinctement au commandement de « la volonté, sans passion, sans désordre honteux, dans le calme de « l'âme et des sens.* (*De Civit. Dei*, XIV, 26)..... Dans l'état d'innocence « la continence n'aurait donc en aucune sorte de mérite ou d'honneur ; si « dans l'état présent elle est digne de tant de louanges, ce n'est point « parce que la génération des enfants est une suite du mariage, mais « parce qu'elle écarte pleinement tout désordre honteux. Or l'homme dans « l'état d'innocence eût engendré sans aucun désordre. » (I q. XCVIII, 2.)

« L'homme engendre naturellement un être semblable à lui en ce qui « est de l'espèce. Les fils sont donc nécessairement semblables à leurs « parents, quant aux accidents inhérents à l'espèce humaine, à moins, ce « qui n'aurait pas pu avoir lieu dans l'état d'innocence, qu'il n'y ait dé-« fectuosité dans les opérations de la nature. (Nous parlons des accidents « inhérents à l'espèce et non point des accidents particuliers aux indivi-« dus ; quant à ceux-ci les enfants ne sont pas nécessairement semblables « à leurs parents.) Or la justice originelle dans laquelle le premier homme « fut créé était un accident qui affectait la nature même de l'espèce, non « sans doute comme une conséquence des principes mêmes de cette es-« pèce, mais comme un don que Dieu avait fait à toute la nature hu-« maine. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir que les contraires sont « d'un même genre. Le péché originel, qui est le contraire de la justice ori-« ginelle, se nomme le péché de nature, et c'est pour cela qu'il est transmis « du père aux enfants. Dans l'état d'innocence, il en eût donc été de même « de la justice originelle..... On a dit que dans cet état les enfants ne se-« raient pas nés avec cette justice gratuite ou de grâce qui est le principe « du mérite et qu'ils auraient eue seulement la justice originelle ; mais, « comme la racine de la justice originelle dans la rectitude de laquelle « l'homme a été créé consiste dans une soumission surnaturelle de la rai-

mission ne pouvant être empêchée que par la suspension de la loi en vertu de laquelle chaque être transmet ce qu'il a, et par l'introduction d'une loi

« son à Dieu, et comme cette sujétion surnaturelle est un effet de la « grâce, il faut nécessairement admettre que, si les enfants fussent nés « dans la justice originelle, ils seraient également nés dans l'état de grâce, « semblables en cela au premier homme qui fut crée dans cet état. Il ne « s'ensuit pas que la grâce eût été une chose naturelle, car elle n'aurait « pas été transmise par la génération, mais elle aurait été donnée à « l'homme aussitôt qu'il aurait eu une âme raisonnable. C'est ainsi que, « lorsque le corps est dans l'état voulu pour que l'âme lui soit unie, l'âme « qui n'est nullement transmise par la génération, lui est infuse par l'o- « pération divine » (I q. c., 1.)

Quelques-nns ont cru, et saint Anselme paraît incliner vers cette opinion, que, si nos premiers parents n'avaient pas péché, leurs enfants et tous leurs descendants auraient été en naissant confirmés dans la justice, de sorte que le péché n'eût plus été possible. Mais, d'après saint Augustin et saint Thomas, alors même qu'Adam et Ève auraient conservé l'état d'innocence, il eût pu arriver que des individus, et par suite des races entières, fussent tombés dans le péché, et par conséquent dans la déchéance actuelle. On lit dans la *Cité de Dieu* (XIV, 10) : « Quel n'était pas (dans le paradis « terrestre) le bonheur de nos premiers parents, exempts de toute per- « turbation dans leur âme, de toute affliction dans leur corps ! Cette « félicité serait encore la condition universelle de la société humaine, s'ils « n'avaient pas fait le mal qu'ils ont transmis à leur postérité et si aucun « de leurs descendants n'avait commis d'iniquité qui entraînât la damna- « tion. » Après avoir rapporté ce texte, saint Thomas ajoute (I q. c., 2) : « Il ne semble pas possible que, dans l'état d'innocence, les enfants fussent « nés confirmés dans la justice. Il est manifeste que, dans l'état soumis à la « loi de la génération, les enfants ne peuvent pas venir au monde avec « une perfection plus haute que celle dont leurs parents sont doués. Or « les hommes n'auraient pu être confirmés dans justice en demeurant « dans l'état soumis à la loi de génération. La créature raisonnable est « confirmée dans la justice parce qu'elle est rendue heureuse par la claire « vue de Dieu ; il est impossible, en effet, de ne pas rester attaché à Dieu « lorsqu'on le voit, car il est l'essence même de la bonté, dont nul ne « peut se détacher, rien ne pouvant être désiré ou aimé que comme bon. « (Je parle ici selon la loi commune, car, en vertu d'un privilége spécial,

nouvelle en vertu de laquelle chaque être ne pourrait transmettre que ce qui lui manque. Tombés par une révolte misérable, nos premiers parents furent justement dépouillés de leurs priviléges : leur union spirituelle avec Dieu cessa, et ils se virent rejetés loin de lui ; leur science se changea en ignorance, toute leur puissance devint faiblesse; ils perdirent l'état de grâce et de justice originelle ; entièrement dépouillés de ce vêtement de gloire avec lequel ils étaient nés, ils restèrent complétement nus; leur chair entra en lutte contre leur volonté, leur volonté contre leur raison; la raison chercha à contenir la volonté, la volonté à réprimer la chair; et leur chair, leur volonté, leur raison, unies malgré cette guerre incessante, se levèrent toutes ensemble contre le Dieu bon qui avait mis en eux tant de magnificences. Évidemment, dans cet état, le père ne put transmettre par la génération que ce qu'il avait : le fils dut naître ignorant d'un père ignorant, faible d'un père faible, corrompu d'un

« une créature peut même ici-bas être confirmée dans la justice, et c'est « notre foi qu'il en a été ainsi de la Vierge mère de Dieu) Or, en entrant « en possession de cette béatitude que donne la vue de Dieu dans son « essence, Adam aurait été rendu tout spirituel et dans son âme et dans « son corps, et dès lors eût cessé en lui la vie animale, dans laquelle « seule il y a génération...... Par le péché de leur premier père, les « hommes ne sont pas tellement sous le joug de la nécessité de pécher « qu'ils ne puissent pas revenir à la justice ; les damnés seuls sont dans « l'impossibilité d'y revenir. De même nos premiers parents, demeurés « dans l'état d'innocence, n'auraient pas transmis à leurs descendants une « telle perfection, qu'il leur eût été tout à fait impossible de pécher : seuls « les bienheureux élus ont ce privilége. »

(*Note des traducteurs.*)

père corrompu, séparé de Dieu d'un père séparé de Dieu, malade d'un père malade, mortel d'un père mortel, rebelle d'un père rebelle. Pour que le savant naquît de l'ignorant, le fort du faible, l'être uni à Dieu de l'être séparé de Dieu, l'être sain du malade, l'immortel du mortel, le sujet fidèle du sujet en révolte, il eût fallu changer la loi en vertu de laquelle le semblable engendre son semblable, et la remplacer par une autre en vertu de laquelle le contraire engendrerait son contraire.

Ainsi parlent ceux qui prétendent donner du fait de la transmission du mal une explication purement naturelle, et l'on voit qu'en dernière analyse la raison aboutit, par une autre voie, au même résultat que le dogme; entre les enseignements de l'une et de l'autre, les différences sont purement spéculatives, il n'y a pas de différences pratiques. Pour mesurer la distance immense qui sépare l'explication naturelle de l'explication surnaturelle relativement au fait qui nous occupe, il est absolument nécessaire de porter les yeux bien plus haut que ce fait; mais alors, comme on reconnaît la stérilité de l'explication humaine et la fécondité prodigieuse de l'explication divine! Plus loin, cette fécondité resplendira de la splendeur de l'évidence; pour le moment, ce qui importe à mon but, c'est d'exposer et de démontrer le dogme de la transmission, dogme qui, sans invalider ce qu'il y a de vrai dans l'explication naturelle, rectifie ce qu'elle a d'incomplet et de faux.

La raison naturelle appelle malheur ce qui nous est

transmis, le dogme l'appelle de trois noms : faute, peine et malheur; malheur, pour ce qu'il a d'inévitable ; peine, pour ce qu'il a de volontaire de la part de Dieu ; faute, pour ce qu'il a de volontaire de la part de l'homme. Mais voici la merveille : ce malheur, qui est un vrai malheur, l'est de telle sorte, qu'il devient un bonheur ; cette peine, qui est véritablement une peine, l'est de telle sorte, qu'elle devient un remède ; et cette faute, qui est une vraie faute, l'est de telle sorte, qu'elle devient une faute heureuse : *felix culpa!* Dans ce grand dessein de Dieu éclate, s'il est possible, plus que dans ses autres desseins, cette vertu souveraine qui concilie ce qui paraît inconciliable, et qui résout dans une synthèse sublime toutes les antinomies et toutes les contradictions.

Quant à la faute, toute la question est dans ce problème ardu : Comment puis-je être pécheur quand je ne pèche pas? comment puis-je pécher en naissant?

Pour le résoudre, il convient de remarquer que notre premier père était tout à la fois un individu et une espèce, un homme et l'espèce humaine, la diversité et l'unité unies et ne faisant qu'un. C'est une loi fondamentale et première que la diversité sorte de l'unité qui la contient, afin de se constituer séparément, sauf à revenir, dans sa dernière évolution, à l'unité qui l'a produite. En vertu de cette loi, l'espèce, qui était en Adam, sortit d'Adam par la génération, pour se constituer séparément. Mais, comme Adam était à la fois espèce et individu, il s'ensuivit nécessairement qu'Adam

fut comme espèce ce qu'il était comme individu. Lorsque l'individu et l'espèce n'étaient qu'une même chose, Adam fut cette chose même. Lorsque l'individu et l'espèce se séparèrent pour constituer l'unité et la diversité, Adam fut ces deux choses séparées, comme il avait été auparavant ces deux mêmes choses réunies. Il y eut donc un Adam individu et un autre Adam espèce : le péché eut lieu avant que se fût opérée cette distinction, avant qu'Adam eût des fils semblables à lui. Adam pécha donc tout à la fois avec sa nature individuelle et avec sa nature collective ; l'un et l'autre Adam furent pécheurs. L'Adam individu est mort, mais l'Adam collectif vit toujours, et avec sa vie il garde son péché. L'Adam collectif et la nature humaine sont une même chose ; la nature humaine est donc perpétuellement coupable, puisqu'elle est perpétuellement pécheresse.

Faisons l'application de ces principes : chaque homme a la nature humaine ; Adam, qui est cette nature même, vit donc en chaque homme, et vit en lui avec ce qui est devenu inhérent à sa vie, c'est-à-dire avec son péché. Cela entendu, on comprend plus facilement comment le péché peut se trouver dans l'enfant qui vient au monde. En naissant je suis pécheur, bien que je ne sois qu'un enfant, parce que j'ai la nature humaine et que par elle je suis Adam ; je suis pécheur, non parce que je pèche, mais parce que j'ai péché quand j'étais Adam et déjà adulte, avant d'avoir le nom que j'ai et avant de naître. Lorsque Adam sortit des mains de Dieu, j'étais en lui, et il était en moi lorsque je sortis du

sein de ma mère; ne pouvant me séparer de sa personne, je ne puis me séparer de son péché. Et pourtant je ne suis pas Adam de telle sorte que je me confonde avec lui d'une manière absolue : il y a quelque chose en moi qui n'est pas lui, quelque chose par quoi je me distingue de lui, quelque chose qui constitue mon unité individuelle et qui me distingue même de celui à qui je ressemble le plus. Ce qui me constitue diversité individuelle relativement à l'unité commune, c'est ce que j'ai reçu et ce que je tiens du père qui m'a engendré, de la mère qui m'a porté dans ses flancs : ils ne m'ont pas donné la nature humaine, qui me vient de Dieu par Adam, mais ils y ont mis le sceau de la famille, ils y ont gravé leur figure; ils ne m'ont pas donné l'être, mais la manière d'être, mettant le moins dans le plus, c'est-à-dire ce par quoi je me distingue des autres en ce par quoi je ressemble aux autres, le particulier dans le commun, l'individuel dans l'humain. Or ce qu'il a d'humain, ce qui l'assimile aux autres hommes, est l'essentiel dans l'homme; ce qu'il a d'individuel et par quoi il se distingue des autres n'est qu'un accident. Il est donc évident que, tenant de Dieu par Adam, ce qui constitue son essence, et de Dieu par son père, ce qui constitue sa forme, il n'y a pas d'homme qui, considéré dans tout l'ensemble de son être, ne ressemble plus à Adam qu'à son propre père.

Quant à la peine, la question se résout d'elle-même du moment qu'on reconnaît la transmission de la faute, la faute et la peine s'appelant mutuellement et l'une ne

pouvant se concevoir sans l'autre. Il est juste que je sois puni s'il est certain que je suis coupable; et, comme en ces matières ce qui est juste est nécessaire[1],

[1] « La punition du péché originel aurait donc été *nécessaire* par cela « même et par cela seul qu'elle était *juste* ; c'est dire que l'exercice de « la justice est une *nécessité* de la part de Dieu, tellement qu'il ne peut « faire grâce quand il pourrait punir avec justice. » Ainsi s'exprime M. l'abbé Gaduel (*Ami de la religion*, n° du 4 janvier 1853). De soi le péché appelle la peine : dans toute société le crime est puni; il peut cependant échapper à la justice humaine, soit parce qu'elle l'ignore, soit parce qu'elle se laisse corrompre, soit parce qu'elle ne peut l'atteindre; mais Dieu voit tout, Dieu est incorruptible, Dieu est tout-puissant; aucun péché ne peut donc échapper à la justice divine, et, comme cette justice condamne nécessairement tout péché, puisque le péché n'est autre chose que ce qui la blesse, il s'ensuit que de soi le péché est nécessairement puni. Suit-il de là que Dieu n'ait pas le droit et le pouvoir de faire grâce? nullement : pas plus qu'il ne suit, de ce que certaines lois de la nature produisent nécessairement leurs effets, que Dieu n'ait pas le droit et le pouvoir de les suspendre ou même de les abolir si telle était sa volonté. Toute grâce suppose deux choses : une faute commise, un châtiment infligé, puisque la grâce n'est que la remise du châtiment. Il est donc évident que, même dans les cas où Dieu daigne faire grâce, la peine était encourue et que de soi elle aurait nécessairement frappé le coupable si la miséricorde n'était venue arrêter le bras de la justice. Voilà en quel sens Donoso Cortès a dit : *en ces matières ce qui est juste est nécessaire.*

Quant au péché originel, sans aucun doute Dieu aurait pu, selon l'expression de saint Athanase, *dire une seule parole et ôter ainsi la malédiction* ; mais il est probable que, si telle avait été sa volonté, il n'aurait pas d'abord annoncé à Adam comme certain et inévitable le châtiment qui devait le frapper le jour où il violerait la défense divine : *in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris.* (Gen., c. II, v. 17.) En fait, Dieu ne remit pas ce péché, dès lors la loi de justice eut nécessairement son effet, et comme le péché est transmis avec la vie, la peine qui l'atteint nécessairement est également transmise à tous les hommes. Il est donc vrai que, *sans cesser d'être un malheur*, le malheur, suite du péché, *est nécessairement une peine.*

« Cette grave erreur, continue M. l'abbé Gaduel, paraît du reste forte- « ment établie dans l'esprit de M. Donoso Cortès. Car il a publié dans

il s'ensuit que, sans cesser d'être un malheur, le malheur que je subis est nécessairement une peine. La peine et le malheur diffèrent au point de vue humain, mais sont identiques au point de vue divin. L'homme

« l'*Univers* (du 20 avril 1850) une lettre dont la substance ou la conséquence était que lorsque Dieu punit, c'est qu'il ne peut pas faire miséricorde. » Nous avons reproduit cette lettre dans la *Correspondance*, t. II, p. 202. En la relisant on voit que c'était une réponse à un article de l'*Ami de la religion*, où Donoso Cortès est accusé de fatalisme, parce qu'il soutient que, lorsque l'homme s'obstine à repousser la grâce de Dieu, il se perd infailliblement. La réplique venait d'elle-même : « *la perte de l'homme est le témoignage le plus éclatant de sa liberté*, et le fatalisme consiste à prétendre que Dieu sauve l'homme sans lui et malgré lui; *il n'y a chez les chrétiens d'autres fatalistes que les fatalistes de la miséricorde.* » M. l'abbé Gaduel ne prend pas la peine d'expliquer quelle fut l'occasion et quel est le sujet de cette lettre, mais il en détache les phrases suivantes : « Si Dieu peut dans tous les cas être miséricordieux, sa justice « n'est plus que vengeance ; pensez-y bien : avec ce que j'appelle le fata- « lisme de la miséricorde, vous ne pouvez expliquer l'enfer, je vous défie « de m'en donner une explication tant soit peu médiocre...... S'il n'y a « pas de cas où Dieu puisse sauver un homme, pourquoi tous les hommes « n'ont-ils pas été sauvés ? » M. l'abbé Gaduel veut bien reconnaître que Donoso Cortès ajoute immédiatement : « Au reste, quand je dis que Dieu « ne peut pas faire telle chose, vous m'entendez bien. C'est simplement « une manière d'exprimer qu'il ne l'a pas faite, qu'il ne la fait pas, qu'il « ne la fera pas. Mon esprit ne parvient pas, je le sens, à vaincre complé- « tement la difficulté que lui oppose votre langue, dont je n'ai pas l'habi- « tude de me servir. Néanmoins j'espère que vous avez saisi ma pensée. » M. l'abbé Gaduel arrête là sa citation, et son lecteur doit croire que Donoso Cortès n'a rien dit de plus pour préciser sa pensée. Voici pourtant en quels termes il continuait : « En deux mots, je crois que l'homme qui « veut se perdre se perdra, et que Dieu ne l'empêchera pas de se perdre. « L'homme n'a pas besoin de Dieu pour se perdre, mais Dieu a besoin de « l'homme pour le sauver. Dans l'acte du salut il y a concours de Dieu et de « l'homme ; dans la damnation, l'homme est seul. Dans la voie de la dam- « nation, il lui a été donné l'épouvantable puissance de *ne se lasser jamais*. « En ce sens, on peut dire que l'homme a la puissance de lasser la misé-

appelle malheur le mal produit comme effet inévitable d'une cause seconde, peine le mal qu'un être libre inflige volontairement à un autre en punition d'une faute volontaire; mais, comme tout ce qui arrive né-

« ricorde de Dieu, la puissance d'obliger Dieu à ne l'atteindre que par sa « justice. »

Après avoir ainsi supprimé ce passage, M. Gaduel reprend : « Tout ce « que je sais ici, c'est que M. Donoso Cortès possède très-suffisamment la « langue française, mais pas du tout la langue théologique; qu'il tient ou « exprime une doctrine entièrement fausse et que le faible correctif qu'il « emploie ne l'autorisait nullement à laisser subsister dans les lignes pré- « cédentes une erreur dont il avait lui-même l'instinct. Cette erreur, « c'est le fatalisme en Dieu dans l'ordre de la justice vindicative. » Plus le *correctif* qu'il a bien voulu signaler paraissait *faible* à M. l'abbé Gaduel, et plus il semble que la loyauté l'obligeait à faire connaître celui dont il ne dit rien, et duquel il résulte qu'en dernière analyse tout ce que Donoso Cortès avance dans la lettre en question se réduit à cette proposition : « Dieu ne sauve pas l'homme qui ne veut pas être sauvé. »

M. Gaduel ne paraît pas se rendre compte de l'incompatibilité radicale et absolue qu'il y a entre le salut et le péché. Cette incompatibilité est telle, qu'il est aussi impossible de mettre le péché dans le ciel qu'il est impossible de faire un cercle carré. Il implique donc contradiction qu'une âme soit en même temps dans l'état de péché et en possession de la béatitude. Or, après la mort, le temps de l'épreuve est fini et le sort de l'âme à jamais fixé; il est donc impossible que l'âme qui arrive au tribunal de Dieu en état de péché mortel y soit jugée digne du ciel, qu'elle soit sauvée. On dira que Dieu aurait pu établir une autre loi, donner un plus long temps pour l'épreuve, ou la faire recommencer; on peut imaginer à cet égard tout ce que l'on voudra, il n'en restera pas moins certain que la loi établie étant ce qu'elle est, les hommes morts dans l'obstination du péché seront nécessairement damnés, la justice de Dieu ne lui permettant pas de leur faire miséricorde.

Mais pourquoi Dieu laisse-t-il mourir le pécheur dans l'impénitence finale? Pourquoi? parce que le pécheur veut mourir ainsi. Dieu ne peut pas faire subsister ensemble les contradictoires; lorsque l'homme veut obstinément rester dans l'état de péché, Dieu ne peut donc pas faire que tout en gardant cette volonté, l'homme ait la volonté contraire, qu'il soit

cessairement arrive par la volonté de Dieu, de même que tout ce qui arrive par sa volonté arrive nécessairement[1], Dieu est l'équation suprême entre le néces-

et qu'il ne soit pas au même moment dans l'état de grâce. On dira que Dieu aurait pu par des grâces extraordinaires changer la volonté du pécheur; personne ne le conteste, mais il n'en est pas moins certain que, cette volonté demeurant ce qu'elle est, le pécheur qui meurt avec elle est nécessairement perdu, et perdu justement, puisque, d'une part, sa volonté était libre, et que, de l'autre, Dieu ne l'a laissé manquer d'aucun des secours qui lui étaient nécessaires pour se convertir.

Mais, demande-t-on encore, pourquoi Dieu ne change-t-il pas en volonté sainte la volonté coupable du pécheur ? Dieu, comme le dit saint Augustin, « ne fait-il pas quand il veut ce qu'il veut des volontés humaines ? N'a-t-il « pas la faculté toute-puissante d'incliner comme il le veut les cœurs des « hommes ? » (*De corrupt. et grat.*, c. xiv, n° 45.) Pourquoi n'en use-t-il pas envers tout pécheur ? pourquoi tout pécheur n'est-il pas, s'il le faut, terrassé comme saint Paul ? — Demander cela, c'est demander pourquoi les grâces extraordinaires ne sont pas les grâces ordinaires ? pourquoi l'exception n'est pas la règle? pourquoi les lois du monde spirituel sont ce qu'elles sont, pourquoi Dieu a fait ce monde comme il l'a fait et non autrement ? Supposons que les choses fussent comme le voudraient ceux qui murmurent ces questions insensées : qu'arriverait-il ? Tous les hommes, étant assurés de leur salut, pourraient s'abandonner impunément à tous les crimes, et plus ils en commettraient, plus Dieu serait obligé de leur prodiguer ses grâces et ses faveurs. Qui ne voit combien une pareille hypothèse répugne aux notions que la raison nous donne de la sagesse et de la justice de Dieu ? Je tiens pour assuré que M. Gaduel lui-même ne croit pas que Dieu eût pu établir un ordre de choses aussi indigne de lui. Il est certain, en tout cas, que celui que Dieu a établi est tout différent et que, d'après les lois qui le constituent, Dieu ne prodigue point ces grâces extraordinaires qui transforment miraculeusement les cœurs les plus endurcis. Or Dieu ne peut pas se contredire, il ne peut pas détruire d'une main ce qu'il maintient de l'autre ; il ne peut donc pas accorder à tous ce qu'il accorde à quelques-uns, et de l'exception faire la règle, non certes que la puissance lui manque, mais parce que sa justice et sa sagesse ne le permettent point. C'est là ce que Donoso Cortès indique par ces paroles : « Quand je dis que

[1] L'auteur parle ici de tout autre chose que du mal moral.
(*Note de la traduction italienne.*)

saire et le volontaire, et ces choses différentes pour l'homme ne sont en Dieu qu'une même chose. Il est donc manifeste qu'au point de vue divin tout malheur est une peine et toute peine un malheur [1].

« Dieu ne peut pas faire telle chose, c'est simplement une manière d'ex-« primer qu'il ne l'a pas faite, qu'il ne la fait pas, qu'il ne la fera pas. »

Dieu donne à chacun tout ce qui lui est nécessaire pour se convertir s'il le veut ; le pécheur qui ne se convertit pas ne peut donc s'en prendre qu'à lui-même. Il est hors de doute que Dieu veut le sauver ; car ce n'est pas pour quelques-uns, mais pour tous les hommes, que Jésus-Christ est mort. Si donc Dieu ne le sauve pas, c'est qu'il ne le peut pas; et pourquoi ne le peut-il pas, sinon parce que le pécheur ne le veut pas et que la loi établie de Dieu est que, pour être sauvé, il faut que l'homme le veuille? Lorsque, après le jugement, le pécheur sera jeté dans l'enfer, non-seulement il reconnaîtra qu'il a mérité la damnation, mais encore, moins difficile que M. l'abbé Gaduel, il avouera que *Dieu ne pouvait pas lui faire miséricorde*, sa justice s'y opposant, en vertu des lois établies par sa sagesse et qui constituent l'ordre dans le monde des êtres intelligents et libres. Tel est le sens de la lettre de Donoso Cortès, et voilà ce que M. l'abbé Gaduel, qui parle si bien la *langue théologique*, se plaît à appeler le *fatalisme en Dieu dans l'ordre de la justice vindicative*. Ce fatalisme, comme on voit, consiste à soutenir que Dieu ne peut pas se contredire, qu'il ne défait pas les lois qu'il a faites, que ses volontés sont immuables. (*Note des traducteurs*.)

[1] Voici sur ce passage le commentaire de M. l'abbé Gaduel (*Ami de la religion*, n° du 4 janvier 1853) : « Il faut prêter assurément une grande « attention, et lire avec un soin extrême tout le contexte, pour ne pas « voir dans ces paroles le plus exorbitant des fatalismes, le fatalisme « en Dieu même : car, si *tout ce qui arrive par la volonté de Dieu* « *arrive nécessairement;* si *Dieu est l'équation suprême entre le* « *nécessaire et le volontaire* ; si *le volontaire et le nécessaire, choses* « *différentes pour l'homme, ne sont en Dieu qu'une même chose*, « ne semble-t-il pas suivre de là que *Dieu veut nécessairement tout ce* « *qu'il veut ?* »

C'est tout le contraire qui suit manifestement des paroles de Donoso Cortès. D'abord, il ne parle pas de *tout ce que Dieu veut*, mais uniquement de ce que Dieu veut pour le châtiment de l'homme ; et il dit, d'une part, que tout châtiment infligé de Dieu atteint le coupable inévitable-

Ce que nous venons de dire doit faire comprendre combien grande est l'erreur de ceux qui, ne s'étonnant nullement des mystérieuses analogies et des affinités pro-

ment, la volonté divine ne pouvant jamais manquer de s'accomplir ; d'autre part, que tout malheur qui frappe l'homme, même le malheur qui semble l'effet inévitable d'une cause aveugle et fatale, est en réalité l'effet d'une libre détermination de la volonté de Dieu, souverain maître de toutes les causes, qui en règle l'action comme il lui plaît. L'homme subit l'action des causes nécessaires, elles ne sont pas en sa puissance ; la volonté de l'homme est vaine souvent, et manque le but qu'elle cherche à atteindre. Il n'en est pas ainsi de Dieu : aucune cause n'est soustraite à son empire, et sa volonté s'accomplit toujours ; il ne peut jamais arriver qu'elle ne s'accomplisse pas. Voilà en quel sens Donoso Cortès dit que le *volontaire*, c'est-à-dire les déterminations libres de la volonté, et le *nécessaire*, c'est-à-dire l'action fatale des causes physiques, *choses différentes pour l'homme, sont en Dieu une même chose ;* et qu'ainsi *Dieu est l'équation suprême entre le nécessaire et le volontaire.* Du reste, M. l'abbé Gaduel reconnaît lui-même que son étrange interprétation n'est pas fondée. Après les paroles que nous venons de rapporter, il ajoute : « Nous ne « croyons pas que telle ait été la pensée de M. Donoso Cortès. En jetant « ses lecteurs dans le péril d'une si énorme équivoque, il a voulu dire sans « doute que tout ce qui arrive par la volonté de Dieu arrive nécessaire- « ment *en conséquence de cette volonté.* » Le péril, en vérité, ne nous paraît pas grand ; le lecteur a le texte sous les yeux, il peut voir s'il ne faut pas une bonne volonté singulière pour en tirer cette proposition : *Dieu veut nécessairement tout ce qu'il veut.* Au surplus, cette proposition même a un sens vrai, comme saint Thomas l'explique (I q., XIX, 3) en ces termes : « Une chose peut être nécessaire de deux manières, abso- « lument ou hypothétiquement. Nous jugeons qu'une chose est nécessaire « absolument lorsqu'elle implique corrélation dans les termes, c'est-à-dire « lorsque le sujet renferme l'idée de l'attribut, comme dans cette proposi- « tion : l'homme est un animal, ou lorsque l'attribut renferme l'idée du « sujet, comme dans celle-ci : le nombre est pair ou impair. D'où l'on voit « que cette énonciation, par exemple : Socrate est assis, n'est pas néces- « saire absolument ; mais elle peut l'être hypothétiquement, car, supposé « que Socrate soit réellement assis, il ne peut pas se faire qu'au même « moment il le soit et ne le soit pas.

« Il est nécessaire absolument que Dieu veuille certaines choses ; mais

fondes que Dieu met entre les pères et leurs fils, s'étonnent que Dieu ait mis ces mêmes affinités, ces mêmes analogies, entre Adam coupable et ses malheureux des-

« cela n'est pas vrai de toutes les choses qu'il veut. La volonté divine se « rapporte nécessairement à sa bonté, qui est son propre objet. C'est pour« quoi Dieu veut nécessairement sa bonté, de même que l'homme veut né« cessairement son bonheur, de même que toute faculté se rapporte néces« sairement à son objet propre et principal, la vue aux couleurs, par « exemple ; quant aux choses qui ne sont pas lui-même, Dieu les veut en « tant qu'elles sont ordonnées en vue de sa bonté comme leur fin der« nière. Or, en voulant la fin, nous voulons les moyens nécessairement, « s'ils sont nécessaires pour l'atteindre ; ainsi, voulant vivre, nous voulons « manger, voulant traverser la mer, nous voulons un vaisseau, etc. Mais « nous ne voulons pas nécessairement les moyens sans lesquels la fin peut « être atteinte : ainsi le désir de la promenade n'implique pas la volonté « d'avoir un cheval, parce qu'on peut aller à pied, etc. Mais la bonté de « Dieu est parfaite et peut subsister seule et sans aucune autre chose, « puisque aucune autre chose ne peut en rien accroître sa perfection ; il « n'est donc pas absolument nécessaire que Dieu veuille rien de ce qui « n'est pas lui-même ; mais cela est nécessaire hypothétiquement, car, sup« posé qu'il veuille une chose, il ne peut pas ne pas la vouloir, puisque sa « volonté ne peut pas changer, *supposito enim quod velit, non potest* « *non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.* »

M. l'abbé Gaduel, oubliant cette distinction de saint Thomas, semble dire que les volontés divines ne sont pas immuables et éternelles. Nous ne croyons pas que telle ait été sa pensée ; mais pourquoi jeter ses lecteurs dans le péril d'une si énorme équivoque ? Il poursuit ainsi sa critique : « M. Donoso n'évite une erreur que pour en exprimer une autre. Il est « faux que *tout ce que Dieu veut arrive nécessairement*, même en con« séquence de sa volonté. Cela ne se peut dire que des effets immédiats de « la volonté divine ou de ceux produits par l'intermédiaire des causes « physiques. Quant aux actes des êtres libres, comme Dieu ne contraint « jamais leur liberté, il en résulte que ce qu'il veut même le plus abso« lument accomplir par ces agents arrive bien *infailliblement*, mais « n'arrive pas *nécessairement*. Cette distinction est d'une importance « tout à fait capitale pour la conciliation du libre arbitre avec la prescience « divine, avec la Providence, avec la prédestination et les grâces efficaces « de l'ordre le plus élevé. *La grâce efficace*, dit Leclerc de Beauberon,

cendants. Nul entendement ne peut concevoir, nulle raison ne peut déterminer, nulle imagination ne peut imaginer combien étroit et fort est le lien formé par Dieu lui-même entre tous les hommes et cet homme unique, à la fois unité et collection, singulier et pluralité, individu et espèce, qui meurt et qui se survit, qui est réel et symbolique, figure et essence, corps et ombre, qui nous eut tous en lui et qui est en nous tous, énigme effrayante offrant sous chaque nouvel aspect un nouveau mystère. Et, de même que ni par l'imagination, ni par la raison, ni par l'entendement, l'homme ne peut sonder ce qu'il y a dans sa nature

« expliquant saint Thomas, *détermine infailliblement la volonté, et cependant, à cause de la nature de la volonté, qui est en possession de l'indifférence active dans le choix entre les choses opposées, entre agir et ne pas agir, entre faire le bien ou faire le mal, la grâce efficace n'introduit pas la nécessité, mais laisse la liberté.* »

Nécessaire vient de *nécessité;* dans la rigueur étymologique du mot, une chose n'arrive donc *nécessairement* que lorsqu'elle arrive comme effet d'une cause qui *nécessite*, qui ne laisse pas à l'agent la liberté de faire autrement. De là la distinction que rappelle M. l'abbé Gaduel et qui n'est pas du tout une vaine subtilité, comme au premier abord on pourrait le croire. Mais ni la langue espagnole ni la langue française ne prennent cette expression avec cette rigueur, et l'on dit qu'une chose *arrive nécessairement* toutes les fois qu'il est impossible qu'elle n'arrive pas, abstraction faite de la manière dont elle arrive, de l'action *libre* ou *nécessitée* de la cause qui la produit. En d'autres termes, ces mots : *cela arrivera nécessairement* ne sont pas synonymes de ceux-ci : *cela arrivera d'une manière nécessaire, par l'effet d'une cause nécessitante.* L'adverbe *nécessairement* ne porte que sur le résultat final et implique simplement que ce résultat ne peut manquer d'être obtenu; la *cause nécessitante*, la *manière nécessaire*, portent au contraire sur le mode d'action de la cause et en déterminent la nature.

(*Note des traducteurs.*)

d'étrangement complexe et de mystérieusement obscur, de même il ne peut mesurer, y emploierait-il toutes les puissances de son âme, la distance immense qui existe entre nos péchés et le péché de cet homme, péché comme lui unique par sa profonde malice et son incomparable énormité. Aucun homme ne s'est rencontré, aucun homme ne se rencontrera dans toute la durée des siècles qui ait péché, qui puisse pécher comme Adam : le péché participant de la nature du pécheur, son péché fut à la fois un et multiple, un en acte et tous les péchés des hommes en puissance; atteignant ce que nul pécheur après lui ne pourra plus atteindre, il fit disparaître sous une première souillure la blancheur immaculée de l'innocence; nous qui péchons aujourd'hui, nous ne faisons, en entassant péchés sur péchés, que mettre des taches sur des taches : Adam seul a terni la pureté de la neige. C'est un mal grave que l'état où se trouve notre nature, nos péchés sont un mal plus grand encore; mais, entre la difformité propre du péché et la difformité propre de la nature, il y a un rapport et une proportion qui ne se rencontraient pas dans le premier homme entre la ravissante beauté de sa nature et la repoussante laideur de son péché. L'extrême beauté unie dans le même être à l'extrême laideur a quelque chose de monstrueux; deux laideurs se combinant ensemble sont belles en comparaison, car au lieu d'être exagérée par le contraste, leur laideur se trouve en quelque sorte tempérée par l'harmonie qui résulte de leur ressemblance. Voilà pourquoi sans doute

la laideur semble diminuer avec les années : la vieillesse lui sied ; elle s'harmonise avec les rides. Rien au contraire de plus triste, de plus repoussant, que les stigmates de la vieillesse sur un visage d'ange, que la laideur dans le printemps de l'âge. Les femmes qui, après avoir été belles, gardent au déclin de la vie de trop visibles restes de leur première beauté, m'ont toujours paru horribles, et je ne puis les voir sans me rappeler à quel premier crime nous devons de trouver ainsi unies des choses qui ne sont pas faites pour subsister ensemble. Non, ce n'est point là l'œuvre de Dieu ! elle nous vient des premiers auteurs du péché, en qui cette difformité fut portée à un point qu'on ne saurait comprendre, toutes les horreurs de la décrépitude et de la laideur se joignant en eux à toute la fraîcheur de la jeunesse, à tout l'éclat de la beauté.

CHAPITRE II

COMMENT DE LA DOUBLE TRANSMISSION DE LA FAUTE ET DE LA PEINE DIEU TIRE LE BIEN.
ACTION PURIFIANTE DE LA DOULEUR LIBREMENT ACCEPTÉE.

La raison, qui se révolte lorsqu'on lui parle de peine ou de faute transmises, accepte sans répugnance, malgré la douleur qui l'accompagne, ce qui nous est transmis, quand ces noms de peine et de faute sont remplacés par celui de malheur. Il n'est pourtant pas difficile de démontrer que ce malheur ne pouvait être changé en bonheur qu'à la condition d'être une peine : d'où la conséquence forcée, que la solution rationaliste est en définitive moins acceptable que la solution catholique.

Si notre corruption actuelle n'est qu'un effet physique et nécessaire de la corruption primitive, l'effet durant toujours ce que dure la cause, il est clair que puisqu'il n'y a aucun moyen de faire disparaître la cause, il n'y en a pas non plus de faire disparaître l'effet. La corruption primitive, cause de notre corruption actuelle, est un fait accompli ; notre corruption

actuelle est donc, dans cette hypothèse, un fait définitif qui nous constitue dans un état irrévocable de souffrance et de malheur.

Il suffit d'ailleurs de comprendre que le corrompu et l'incorruptible se repoussent, pour voir que, par l'explication rationaliste, l'union de l'homme avec Dieu est rendue tout à fait impossible, non-seulement dans le présent, mais encore dans l'avenir. En effet, si la corruption humaine est indélébile et perpétuelle, Dieu étant éternellement incorruptible, entre l'incorruptibilité de Dieu et la corruption de l'homme il y a une invincible répugnance, une contradiction absolue, et l'homme est à jamais séparé de Dieu.

Qu'on n'objecte pas que l'homme peut être racheté; car la conséquence logique de ce système est précisément l'impossibilité de la rédemption humaine. Pour le malheur il n'y a pas de rédemption, lorsqu'il n'est pas conçu comme une peine attachée au péché. En supprimant le péché, vous supprimez la peine, et par la suppression de la peine le malheur devient irremédiable.

Dans ce système, le libre arbitre de l'homme est tout à fait inexplicable. Si l'homme naît, vit et meurt séparé de Dieu, s'il est condamné à cette éternelle séparation par une nécessité invincible, que signifie et que peut être le libre arbitre de l'homme?

S'il n'y a pas transmission de la faute et de la peine, le dogme de la rédemption et le dogme de la liberté humaine, et avec eux tous les autres ensemble, perdent

leur raison d'être. Si l'homme n'est pas libre, il n'est point le maître et le roi de la terre; s'il n'a pas sur la terre le droit souverain, la terre ne s'unit pas à Dieu par l'homme; et, si elle ne s'unit pas à Dieu par l'homme, elle ne s'unit à Dieu d'aucune manière. L'homme même, s'il n'a pas de liberté, au lieu de ne se séparer de Dieu sous une forme que pour retomber sous une autre entre ses mains toutes puissantes, se sépare de Dieu absolument, et Dieu ne peut l'atteindre ni par sa bonté, ni par sa justice, ni par sa miséricorde. Toutes les harmonies de la création s'évanouissent, tous les liens se rompent; le chaos est en toutes choses, et toutes choses dans le chaos. Dieu cesse d'être le Dieu catholique, le Dieu vivant. Dieu se retire dans ses hauteurs, les créatures dans leur bassesse, les créatures ne s'occupant pas plus de Dieu que Dieu ne daigne s'occuper d'elles.

La divine beauté des dogmes catholiques éclate surtout par l'admirable lien qui les unit dans une harmonie si profonde, si étonnante, que la raison humaine n'en peut concevoir de plus parfaite, et qu'elle se trouve dans la redoutable alternative ou de les accepter ou de les rejeter tous ensemble. C'est que chacun d'eux ne renferme pas une vérité différente, mais une même vérité, dont les dogmes divers ne font que présenter les divers aspects.

Nous n'avons pas épuisé les conséquences du système qui, tout en admettant le lamentable malheur de l'homme déchu, fait absolument abstraction de la

peine. Si le malheur de l'homme n'est pas en même temps une peine, s'il n'est que l'effet inévitable d'une cause nécessaire, on ne peut en aucune façon expliquer qu'Adam ait conservé, que nous-mêmes nous gardions quelque chose de l'état primitif; car il est digne de remarque que ce n'est pas la justice, comme on est d'abord tenté de le croire, mais la miséricorde qui éclate le plus dans la solennelle condamnation dont fut immédiatement suivi le péché. Si Dieu s'était abstenu d'intervenir et de prononcer la sentence de condamnation au jour de la redoutable catastrophe; si, voyant l'homme séparé de lui, il n'avait plus daigné s'en occuper; si, rentrant dans la paix de son repos, il l'avait, pour tout dire d'un mot, abandonné aux inévitables conséquences de sa désunion volontaire et de sa volontaire séparation, la chute de l'homme eût été sans remède et sa perte infaillible. Pour que ce désastre pût être réparé il était nécessaire que Dieu voulût bien se rapprocher de l'homme et se l'unir de nouveau, quoique imparfaitement, par un lien de miséricorde. La peine fut ce lien entre le créateur et la créature, et en elle il y eut comme une fusion mystérieuse de la miséricorde et de la justice; de la miséricorde puisque ce fut un lien, de la justice puisque ce fut une peine.

En ôtant aux souffrances et aux douleurs ce qui en fait une peine, on ne leur ôte pas seulement la vertu de rattacher à Dieu la créature coupable, mais encore ce qu'elles ont, dans leur action sur l'homme,

d'expiatoire et de purifiant. Si la douleur n'est pas une peine, c'est un mal sans mélange d'aucun bien; si c'est une peine, la douleur qui est un mal par son origine, le péché, est un bien très-grand par sa fin, la purification des pécheurs. L'universalité du péché rend nécessaire l'universalité de la purification; il faut que la douleur soit universelle pour que tout le genre humain se purifie dans ses eaux mystérieuses. Voilà pourquoi tous ceux qui viennent en ce monde souffrent depuis le jour de leur naissance jusqu'au jour de leur mort. La douleur est la compagne inséparable de la vie dans cette vallée obscure que remplit le bruit de nos sanglots, et qui est toute arrosée de nos larmes. Tout homme est un être souffrant, tout ce qui n'est pas douleur est étranger à l'homme. S'il jette les yeux sur le passé, il regrette de le voir évanoui; s'il les jette sur le présent, il éprouve de l'angoisse, parce que le passé fut meilleur; s'il les jette sur l'avenir, il se trouble parce que l'avenir lui apparaît plein de sombres mystères. Pour peu qu'il réfléchisse, il voit que le passé, le présent et l'avenir, c'est tout, et que ce tout n'est rien : Le passé est déjà passé, le présent passe, l'avenir n'est pas. Les privations accablent les nécessiteux, la satiété les riches; l'orgueil torture les puissants, l'ennui les oisifs, l'envie les petits, le mépris les grands. Les conquérants qui bouleversent les peuples sont eux-mêmes bouleversés par leurs passions, et ils ne foulent les autres que pour se fuir eux-mêmes. La luxure brûle de ses ardeurs ignominieuses

la chair de l'adolescent. L'ambition prend l'adolescent devenu homme des mains de la luxure, l'embrase d'autres feux et le livre à de nouveaux foyers d'incendie. L'avarice le recueille quand la luxure ne veut plus de lui et que l'ambition le quitte ; elle lui donne une sorte de vie artificielle qui appelle l'insomnie : les vieux avares ne vivent que parce qu'ils ne dorment pas ; leur vie n'est autre chose qu'une absence de sommeil.

Parcourez la terre en tous sens ; regardez derrière vous, regardez devant vous, dévorez les espaces et les temps ; vous ne trouverez pas autre chose dans toute l'étendue des domaines de l'homme que ce que vous voyez autour de vous : une douleur sans trêve et une lamentation qui jamais ne finit. Mais cette douleur volontairement acceptée est la mesure de toute grandeur ; car il n'y a pas de grandeur sans sacrifice, et le sacrifice n'est autre chose que la douleur acceptée volontairement. Le monde appelle des héros ceux qui, transpercés d'un glaive de douleur, acceptent volontairement la douleur et son glaive. L'Église appelle des saints ceux qui acceptent toutes les douleurs, celles de l'esprit et celles de la chair ensemble. Ceux-là sont saints qui, ressentant la soif de l'or, renoncèrent à tous les trésors du monde ; qui, attirés par les plaisirs de la table, furent sobres ; qui, brûlés par la luxure, soutinrent noblement le combat et surent être chastes ; qui, assaillis de pensées mauvaises, demeurèrent vainqueurs et purs ; qui, saisis d'une envieuse tristesse à la vue des biens ou des grandeurs d'autrui, étouffèrent en eux ce senti-

ment honteux et le transformèrent en une pieuse joie; qui, gémissant sous le joug de l'orgueil, s'élevèrent assez haut par l'humilité pour le briser et le fouler aux pieds ; qui, emportés par l'ambition vers les hauteurs, se retirèrent dans les bas lieux ; qui, engourdis par la paresse, sortirent de leur torpeur pleins d'un zèle ardent; qui, livrés à la mélancolie, la chassèrent et par un généreux effort s'élevèrent à l'allégresse spirituelle ; qui, amoureux d'eux-mêmes, immolèrent leur égoïsme à l'amour du prochain, se dévouant à le servir, et dans l'héroïsme de leur renoncement, offrant pour lui le plus parfait des sacrifices, le sacrifice de leur propre vie.

Le genre humain est unanime à reconnaître dans la douleur une vertu sanctifiante, et voilà pourquoi, dans tous les temps, sous toutes les zones, chez tous les peuples, l'homme a rendu culte et hommage aux grandes infortunes. Œdipe est plus grand au jour de son malheur qu'aux jours de sa gloire; le monde ignorerait son nom si la foudre de la colère divine ne l'avait renversé de son trône. La mélancolique beauté qui donne tant d'attrait à la figure de Germanicus lui vient du malheur qui le frappa au printemps de la vie, et de la mort si belle dont il mourut loin de sa patrie aimée et du ciel de Rome. Marius, qui, dans l'éclat où l'a mis la victoire, n'est qu'un homme cruel, devient sublime lorsque le malheur le plonge jusqu'au cou dans la boue des marais de Minturnes. Mithridate nous semble plus grand que Pompée, Annibal plus grand que Scipion.

L'homme, sans savoir pourquoi, incline toujours du côté du vaincu : l'infortune lui paraît plus belle que le triomphe. Socrate est moins grand par sa vie que par sa mort; l'immortalité de son nom ne lui vient pas d'avoir su vivre, mais d'être mort héroïquement; il doit moins à la philosophie qu'à la ciguë[1]. Le genre humain se serait indigné contre Rome si elle avait permis à César de mourir comme meurent les autres hommes; la gloire de César était si grande, qu'elle méritait la couronne d'une grande infortune. Mourir tranquillement dans son lit, revêtu de la puissance souveraine, est chose à peine permise à un Cromwell. Napoléon devait mourir autrement; il devait mourir vaincu à Waterloo; il fallait que, proscrit par l'Europe, il fût mis dans le tombeau fait pour lui de la main de Dieu, depuis le commencement des temps; il fallait entre le monde et lui un fossé large et profond, un fossé où pût tenir l'Océan.

La douleur établit une sorte d'égalité entre tous ceux qui souffrent, ce qui est mettre l'égalité entre tous les hommes puisqu'ils sont tous atteints par la souffrance. Jouir nous sépare, souffrir nous unit d'un lien fraternel. La douleur retranche ce que nous avons de trop, elle ajoute ce qui nous manque, mettant dans l'homme un parfait équilibre : l'orgueilleux ne souffre pas sans perdre quelque chose de son orgueil, ni l'ambitieux

[1] L'auteur ne fait ici que constater les faits tels que les raconte l'histoire.

(*Note de la traduction italienne.*)

sans perdre quelque chose de son ambition, ni l'emporté sans perdre quelque chose de ses colères, ni l'impudique sans perdre quelque chose de ses feux impurs. La douleur est souveraine pour éteindre l'incendie des passions, et, en nous enlevant ce qui nous dégrade, elle nous donne ce qui nous ennoblit : l'homme dur ne souffre pas sans devenir plus enclin à la pitié, l'homme hautain sans devenir plus humble, l'homme voluptueux sans devenir plus chaste, l'homme violent sans devenir plus doux, l'homme faible sans devenir plus fort. Ce n'est pas en vain que nous sommes jetés dans cette grande fournaise des douleurs ; nul n'y devient pire qu'il n'était, et beaucoup en sortent avec de hautes vertus qui auparavant leur étaient étrangères : l'un y entre impie et en sort plein de religion ; l'autre avare et en sort répandant les aumônes ; celui-ci n'avait jamais pleuré lorsqu'il y entra, il en sort avec le don des larmes ; celui-là n'avait jamais senti son cœur s'attendrir, il en sort doux et miséricordieux. Il y a dans la douleur je ne sais quoi de fortifiant, de viril, de profond, qui est la source de tout héroïsme et de toute grandeur ; dès qu'elle nous touche, la mystérieuse vertu qui est en elle nous grandit : l'enfant acquiert par la douleur la virilité de l'adolescence ; l'adolescent, la maturité et la gravité de l'homme fait ; l'homme fait, la force des héros ; le héros, la sainteté des saints.

Au contraire, celui qui fuit la douleur pour courir après les plaisirs commence aussitôt à déchoir, et le progrès de sa dégradation est à la fois continu et de plus

en plus rapide : des hauteurs de la sainteté il tombe dans l'abîme du péché, de la gloire dans l'infamie; son héroïsme se change en incurable faiblesse, l'habitude de céder lui fait perdre jusqu'au souvenir de l'effort, l'habitude de tomber lui ôte jusqu'au désir de se relever. La vitalité et l'énergie des puissances de l'âme, l'élasticité et la force des muscles du corps, tout s'use dans le plaisir : il a je ne sais quoi de corrosif et d'énervant qui donne lentement et silencieusement la mort. Malheur à celui qui répond à sa voix ; elle est douce, mais perfide comme celle des antiques sirènes! Malheur à celui qui, lorsque le plaisir l'invite avec ses parfums et ses fleurs, ne ressent aucune frayeur et ne s'enfuit pas : il ne sera bientôt plus maître de lui-même, et on le verra tomber peu à peu dans cet état de défaillance voisine de la mort, où le plaisir met ceux qu'enivrent l'arôme de ses fleurs et la vapeur de ses parfums.

Celui qui se laisse entraîner de la sorte, ou succombe misérablement dans cette ivresse, ou en sort tout changé : enfant, il n'arrivera pas à l'adolescence ; adolescent, les rides flétriront son visage ; vieillard, la mort le frappera d'un coup inattendu. L'homme y laisse, comme une dépouille, la force de sa volonté et la virilité de son intelligence ; il y perd l'instinct des grandes choses. Égoïste jusqu'au cynisme, cruel jusqu'à l'extravagance, il sent bouillonner en ses veines des passions sans nom ; dans les classes inférieures, il tombera des mains de la justice aux mains du bour-

reau ; dans les classes élevées, vous frémirez d'indignation et de terreur, à le voir lâchant les rênes à ses appétits, à ses instincts féroces. Quand Dieu veut châtier les péchés des peuples, il les enchaîne aux pieds des hommes voluptueux : engourdis par l'opium des plaisirs, leurs sens ne peuvent être tirés de cet engourdissement stupide que par la vapeur du sang. Tous ces monstres lubriques que les prétoriens saluaient du nom d'empereur dans la Rome impériale étaient des voluptueux et des efféminés. La France révolutionnaire associa au culte de la prostitution le culte de la mort; lorsque la prostitution était dans ses temples et sur ses autels, elle adorait la mort sur ses places publiques et lui offrait un perpétuel sacrifice sur ses échafauds.

Il y a donc quelque chose de malfaisant et de corrosif dans le plaisir, comme il y a dans la douleur quelque chose de purifiant et de divin. Qu'on ne croie pas cependant que le plaisir et la douleur soient toujours et en tout sens incompatibles : celui qui accepte librement la douleur sent en lui-même une joie spirituelle qui le fortifie et l'élève; semblablement celui qui s'abandonne aux plaisirs éprouve une sorte de douleur qui l'énerve et l'accable. La douleur est la peine universelle que nous devons tous subir à cause du péché ; où que l'homme jette ses regards, il trouve la douleur; où qu'il porte ses pas, il la rencontre, statue muette et en larmes, toujours devant lui. La douleur a cela de commun avec la Divinité, qu'elle est pour nous comme un cercle qui nous contient. Attirés vers le centre ou emportés vers

la circonférence, c'est toujours à elle que nous allons ; et aller à elle c'est aller à Dieu, terme inévitable de tous nos mouvements. Seulement, par certaines douleurs nous allons au Dieu bon et clément, par d'autres au Dieu juste et irrité, par d'autres au Dieu du pardon et des miséricordes. Le plaisir engendre la douleur qui est une peine ; la résignation et le sacrifice, la douleur qui est un remède. Quelle n'est pas la folie des enfants d'Adam ! ils ne peuvent échapper à la douleur, et ils fuient celle qui est un remède pour tomber dans les mains de celle qui est un supplice !

Que Dieu est grand dans tous ses desseins et qu'il est admirable dans l'art divin de tirer le bien du mal, l'ordre du désordre, et toutes les harmonies de toutes les dissonances. De la liberté humaine procède la dissonance du péché ; du péché, la corruption de la nature ; de cette corruption, la douleur ; or la douleur est en même temps un malheur dans la nature corrompue et une peine pour la nature pécheresse : malheur, elle est inévitable ; peine, elle est rachetable, et ainsi, puisque c'est dans la rédemption qu'est la grâce, la grâce se trouve dans la peine, et l'acte le plus redoutable de la justice de Dieu est l'acte le plus grand de sa miséricorde. Avec la douleur, son châtiment, l'homme reçoit le pouvoir de s'élever au-dessus de lui-même, en l'acceptant d'une acceptation volontaire et libre, par le secours de Dieu ; et cette acceptation sublime change instantanément la peine en un remède d'une incomparable vertu. Toute négation de cette doctrine conduit à

proclamer nécessaire et irremédiable le désordre introduit dans l'humanité par le péché, puisqu'elle conduit nécessairement et en même temps à la négation de plusieurs attributs essentiels de Dieu et à la négation radicale de la liberté humaine.

Considérée sous ce point de vue, la question est de celles dont la solution dépend de l'ordre universel de la création, de la même manière et par les mêmes raisons que la question relative à la prévarication angélique et à la prévarication humaine. Sous un point de vue plus restreint, elle trouve directement et fondamentalement sa solution dans l'ordre spécial établi de Dieu entre les divers éléments qui composent la nature humaine ; car l'acceptation volontaire de la douleur ne produit les prodigieux effets dont nous venons de parler que parce qu'elle a l'étonnante vertu de changer radicalement toute l'économie de notre être. Par elle est domptée la chair soumise désormais à la volonté ; par elle est supprimée la révolte de l'intelligence désormais soumise au devoir ; et par l'accomplissement du devoir l'homme revient au culte de son Créateur, à l'obéissance qu'il lui doit et dont le péché l'avait détourné en le séparant de Dieu. Ces transformations miraculeuses s'opèrent lorsque l'homme, combattant héroïquement contre lui-même, avec une généreuse ardeur, fait violence à sa chair pour la soumettre à sa volonté ; à sa volonté pour la soumettre à son intelligence ; à son intelligence, pour que désormais, unie à Dieu par le lien du devoir, elle ait en Dieu et par Dieu sa lumière.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer à quelles conditions et par quels secours il est donné à la volonté humaine de s'élever à un effort si manifestement au-dessus des forces de la nature. Ce qui importe pour le moment, c'est de constater le fait évident que sans cette élévation de la volonté, manifestée par la libre acceptation de la douleur, on ne parviendra jamais à rétablir la souveraine harmonie, le merveilleux et parfait accord que Dieu avait mis dans l'homme et dans toutes ses puissances.

CHAPITRE III

DOGME DE LA SOLIDARITÉ. — CONTRADICTIONS DE L'ÉCOLE LIBÉRALE.

Chacun des dogmes catholiques est une merveille féconde en merveilles. L'intelligence humaine va de l'un à l'autre comme d'une proposition évidente à une proposition évidente, comme du principe à la conséquence, qui en sort légitimement et qui lui reste unie par l'indissoluble lien d'une déduction rigoureuse. Et chaque nouveau dogme nous découvre un nouveau monde, et dans chaque nouveau monde la vue s'étend sur de nouveaux et plus vastes horizons ; et à l'aspect de ces horizons si vastes l'esprit demeure comme absorbé dans les splendeurs de tant de magnificences.

Par leur universalité, les dogmes catholiques expliquent tous les faits universels, et ces faits, à leur tour, expliquent les dogmes catholiques : de la même manière que ce qui est multiple et divers s'explique par ce qui est un, et ce qui est un par ce qui est divers et multiple, le contenant par le contenu, et le contenu par le contenant. Le dogme de la sagesse et de la providence de Dieu explique l'ordre, l'harmonie mer-

veilleuse des choses créées, et cet ordre, cette harmonie, nous donnent l'explication du dogme de la sagesse et de la providence. Le dogme de la liberté humaine explique la prévarication primitive, et cette prévarication, que toutes les traditions attestent, démontre ce dogme. La prévarication adamique, dogme divin et fait traditionnel tout ensemble, explique surabondamment les grands désordres qui altèrent la beauté et l'harmonie des choses ; et ces mêmes désordres, dans leurs manifestations évidentes, sont une démonstration perpétuelle de la prévarication adamique. Le dogme enseigne que le mal est une négation, et le bien une affirmation ; et la raison nous dit que tout mal se résout en négation d'une affirmation divine. Le dogme proclame que le mal n'est qu'une manière d'être, une modalité, tandis que le bien est substantiel ; et les faits démontrent que tout mal se résout en telle ou telle manière d'être vicieuse et désordonnée ; qu'il n'y a point de substance qui ne soit relativement parfaite. Le dogme affirme que Dieu tire le bien universel du mal universel, un ordre très-parfait du désordre absolu ; et nous avons déjà vu comment toutes choses vont à Dieu, quoique par des voies diverses, pour constituer, par leur union avec Dieu, l'ordre universel et suprême.

Si nous passons de l'ordre universel à l'ordre humain, la connexion et l'harmonie soit des dogmes entre eux, soit des dogmes avec les faits, n'est pas moins évidente. Le dogme qui enseigne la corruption simultanée de l'individu et de l'espèce dans Adam, nous explique la trans-

mission, par voie de génération, du péché et des effets du péché ; la nature antithétique, contradictoire et désordonnée de l'homme, telle que nous la voyons tous, nous conduit, comme par la main, d'induction en induction, d'abord au dogme d'une corruption générale de toute l'espèce humaine, ensuite au dogme d'une corruption transmise par le sang, enfin au dogme de la prévarication primitive, et ce dogme, se liant avec celui de la liberté donnée à l'homme et avec celui de la Providence qui donna cette liberté, devient comme le point de conjonction des dogmes par lesquels s'expliquent l'ordre et l'harmonie des choses humaines à leur origine, avec ces autres dogmes plus sublimes encore et plus universels, par lesquels on voit comment le Créateur a disposé toutes choses avec poids, nombre et mesure [1].

Poursuivant maintenant l'exposition des dogmes relatifs à l'ordre humain, nous en verrons sortir, comme d'une source inépuisable, ces lois générales de l'humanité, dont la sagesse nous laisse confondus d'étonnement, dont la grandeur nous ravit et nous épouvante.

Du dogme de la concentration de la nature humaine dans Adam, joint au dogme de la transmission de cette même nature à tous les hommes, procède, comme une conséquence de son principe, le dogme de l'unité substantielle du genre humain. Le genre humain, étant un, doit être en même temps multiple, conformément à la

[1] Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti. (*Sapient.*, XI, 21.)

loi, la plus universelle de toutes les lois, physique à la fois et morale, humaine et divine, en vertu de laquelle toute unité engendre la pluralité, et toute pluralité se résout en unité. Le genre humain est un par la substance qui le constitue, il est multiple par les personnes qui le composent; d'où il suit qu'il est un et multiple à la fois. De même, chacun des individus qui composent l'humanité étant distinct des autres par ce qui le constitue individu, et confondu avec les autres par ce qui le constitue individu de l'espèce humaine, c'est-à-dire par la substance, se trouve tout à la fois un et multiple, comme le genre humain. Le dogme du péché actuel est corrélatif au dogme de la multiplicité dans l'espèce; celui du péché originel et celui de l'imputation sont corrélatifs au dogme qui enseigne l'unité substantielle du genre humain, et comme conséquence de l'un et de l'autre apparaît le dogme d'après lequel l'homme est sous le poids d'une double responsabilité, la responsabilité qui pèse sur lui seul et celle qui pèse à la fois sur lui et sur tous les hommes.

Cette responsabilité en commun, qu'on appelle solidarité, est une des plus belles et des plus augustes révélations du dogme catholique. Par la solidarité, l'homme, élevé à une plus grande dignité et à de plus hautes sphères, devient quelque chose de plus qu'un atome dans l'espace, qu'un moment dans le temps : vivant déjà avant de naître, il se survit, et sa vie se prolonge dans toute la durée des temps, se dilate dans toute l'étendue des espaces. C'est ce dogme qui affirme

et qui en quelque sorte a créé l'*humanité*. Ce mot, dépourvu de sens dans les sociétés antiques, n'est devenu que par le christianisme l'expression de l'unité substantielle de la nature humaine, de l'étroite parenté qui fait de tous les hommes une seule famille.

L'on voit par là que le dogme de la solidarité ne donne pas moins de noblesse à l'homme que de grandeur à la nature humaine. Il n'en est pas ainsi dans la théorie communiste dont nous aurons bientôt à parler : suivant cette théorie, si l'humanité est solidaire ce n'est pas que ce nom désigne le vaste ensemble de tous les hommes solidaires entre eux, parce qu'ils n'ont tous qu'une seule et même nature ; c'est qu'on doit voir dans l'humanité une unité organique et vivante, absorbant tous les hommes qui, loin de la constituer, ne sont que ses instruments. Par le dogme catholique, au contraire, la dignité de la nature passe à l'individu : le catholicisme ne hausse pas d'un côté son sublime niveau pour l'abaisser de l'autre; ce n'est pas pour humilier l'homme qu'il a découvert les titres de noblesse de l'humanité, mais pour que l'humanité et l'homme s'élèvent ensemble aux grandeurs divines.

Lorsque, jetant les yeux sur moi-même et reconnaissant ce que je suis, je me vois en communion avec le premier et avec le dernier des hommes; et lorsque, arrêtant mes regards sur ce que je fais, je vois mon action me survivre, et être cause, dans sa perpétuelle prolongation, de mille et mille autres actions qui, à leur tour, se survivent et se multiplient jusqu'à la fin des

temps; lorsque je me représente toutes ces actions qui ont leur origine dans mon action à moi, formant un ensemble, prenant un corps et une voix, puis cette voix s'élevant pour rappeler non-seulement ce que j'ai fait moi-même, mais encore ce que tant d'autres ont fait et dont je suis cause, pour me juger d'après cela et me proclamer digne ou de récompense ou de mort; lorsque je médite ces choses, je ne puis que me mettre en la présence de Dieu et dire, prosterné devant lui, qu'il ne m'est pas donné de comprendre, de mesurer l'immensité de ma grandeur.

Quel autre que Dieu pourrait élever toutes choses à un niveau si haut et si parfaitement égal? quand l'homme cherche à élever un objet, il n'y parvient qu'en abaissant ce qu'il n'élève pas : dans les sphères religieuses, il ne sait ni s'élever lui-même sans abaisser Dieu, ni élever Dieu sans s'abaisser lui-même; dans les sphères politiques, il ne peut rendre foi et hommage à la liberté sans retirer sa foi et son hommage à l'autorité; dans les sphères sociales, il sacrifie tantôt la société aux individus, tantôt les individus à la société, flottant perpétuellement, comme nous l'avons vu, entre le despotisme communiste et l'anarchie proudhonienne. Si parfois il tente de tout maintenir à un même niveau, en établissant entre les choses une sorte de paix et de justice, aussitôt la balance où il les pèse lui échappe, tombe, et se brise comme s'il y avait une irrémédiable disproportion entre la pesanteur de cette balance et la faiblesse de son bras. Il semble que

Dieu, en le sacrant roi dans le domaine des sciences, en a soustrait une seule à son pouvoir et à sa juridiction, la science de l'équilibre.

Voilà ce qui explique l'impuissance absolue à laquelle l'expérience et l'histoire semblent condamner tous les partis *équilibristes ;* et telle est aussi la raison pour laquelle le grand problème de la conciliation entre les droits de l'État et les droits des particuliers, entre l'ordre et la liberté, étant toujours posé comme il le fut à l'origine des premières sociétés, est encore un problème. L'homme ne peut maintenir les choses en équilibre qu'en les maintenant dans leur être, ni les maintenir dans leur être qu'en s'abstenant d'y mettre la main. C'est Dieu qui les a placées sur les fondements qui les portent, et elles y sont bien assises ; tout changement par lequel on cherche à les déplacer, à les asseoir ailleurs ou autrement, leur fait nécessairement perdre l'équilibre. Les seuls peuples qui aient été à la fois respectueux et libres, les seuls gouvernements qui aient été en même temps modérés et forts, sont ceux dans la formation desquels n'apparaît pas la main de l'homme, et dont les institutions sont le fruit de cette végétation invisible et lentement progressive d'où tire sa force et sa croissance tout ce qui a quelque vie, quelque stabilité dans les domaines du temps et de l'histoire.

Ce n'est pas sans un très-haut dessein de Dieu que le pouvoir si grand dont nous parlons a, par exception, été refusé à l'homme. Le Tout-Puissant se l'est réservé, et tout ce qui sort de sa main en sort dans un

équilibre parfait, tout ce qui demeure où et comme Dieu l'a placé se maintient dans ce parfait équilibre. Sans chercher ailleurs d'autres exemples, la question même qui nous occupe et que nous voulons résoudre suffira pour mettre cette vérité hors de doute.

La loi de la solidarité est tellement universelle, qu'elle se manifeste dans toutes les associations humaines : les hommes ne peuvent s'associer en aucune manière sans tomber sous le joug de cette loi inexorable. Par ses ascendants, l'homme est uni solidairement avec le passé; par la durée successive de ses propres actions et par ses descendants, il entre en communion avec les temps futurs; comme individu, membre d'une société domestique, la solidarité de la famille pèse sur lui ; comme prêtre ou magistrat, il entre en communauté de droits et de devoirs, de mérites ou de démérites, avec la magistrature ou le sacerdoce ; comme membre de l'association politique, il est sous la loi de la solidarité nationale ; enfin, en sa qualité d'homme, il a à porter le poids de la solidarité humaine. Et cependant, responsable de tant de manières et à tant de titres, il garde pleinement sa responsabilité personnelle ; elle lui reste entière ; aucune autre ne l'amoindrit, aucune autre ne la restreint, aucune autre ne l'absorbe. Il peut être juste, quoique membre d'une famille criminelle ; pur et incorruptible, quoique membre d'une société corrompue ; prévaricateur, quoique membre d'une magistrature sans tache ; réprouvé, quoique membre d'un sacerdoce très-saint ; mais ce

pouvoir qui lui a été conféré de se soustraire à la solidarité par un effort de sa volonté souveraine, n'altère en rien le principe en vertu duquel, en général et sauf la liberté, l'homme est ce que sont la famille où il est né et la société où il vit et respire.

Telle fut, dans toute la durée des temps historiques, la croyance universelle des peuples : même après avoir perdu la trace des traditions divines, ils gardèrent la conscience de cette loi de la solidarité. Ils n'en avaient pas la pleine intelligence, ils n'en voyaient pas toute la grandeur, ils ignoraient complétement en quelles profondeurs plongent ses racines, sur quels vastes fondements elle a ses assises; et cependant un secret instinct la leur faisait reconnaître. Le dogme de l'unité du genre humain n'étant connu que du peuple de Dieu, les autres nations ne pouvaient avoir l'idée de l'humanité une et solidaire ; mais, s'il leur fut impossible de faire au genre humain, qu'ils ne connaissaient pas, l'application de cette loi mystérieuse, ils la proclamèrent et l'exagérèrent même dans toutes leurs associations politiques et domestiques.

L'idée de la transmission mystérieuse par le sang, non-seulement des qualités physiques mais encore des qualités qui sont exclusivement dans l'âme, suffit par elle seule pour expliquer presque toutes les institutions de l'antiquité, les institutions domestiques aussi bien que les institutions politiques et sociales ; or, cette idée est l'idée même de la solidarité ; car tout ce que l'on transmet à plusieurs en commun constitue l'unité de

ceux à qui cela est ainsi transmis : affirmer de plusieurs qu'ils sont en communion entre eux, c'est affirmer qu'ils sont solidaires. Quand l'idée de la transmission héréditaire des qualités physiques et morales prévaut chez un peuple, ses institutions sont forcément aristocratiques, et c'est pour cette raison que tous les peuples de l'antiquité, où ce qu'il y a d'exclusif dans cette idée lorsqu'on l'applique à certains groupes sociaux n'était pas tempéré par ce qu'elle a de général et de démocratique, pour ainsi dire, lorsqu'on l'applique à tous les hommes, se constituèrent aristocratiquement : les races les plus glorieuses subjuguaient et réduisaient en servitude les races inférieures, et de toutes les familles qui formaient les groupes constitutifs d'une même race, celle-là prenait le pouvoir qui comptait les plus illustres ascendants; les héros, avant d'en venir aux mains, se plaisaient à exalter la gloire de leur sang; et les cités elles-mêmes fondaient leurs droits à la domination sur leurs arbres généalogiques. Aristote croyait avec toute l'antiquité qu'il est des hommes nés avec le droit de commander, avec toutes les qualités nécessaires pour le commandement, et qui reçoivent tout ensemble ce droit et ces qualités par transmission héréditaire : cette croyance commune était accompagnée de la croyance corrélative et non moins universelle, qu'il y a parmi les hommes des races maudites et déshéritées, incapables de transmettre par la génération aucune qualité ni aucun droit, et condamnées à une servitude perpétuelle et légitime. La

démocratie d'Athènes n'était autre chose qu'une aristocratie insolente et remuante servie par une multitude esclave. L'Iliade d'Homère, monument encyclopédique de la sagesse païenne, est le livre généalogique des dieux et des héros : considéré sous ce point de vue, il n'est autre chose que le plus splendide des nobiliaires.

L'idée de la solidarité n'a été désastreuse chez les peuples anciens que parce qu'elle a été incomplète : les diverses solidarités sociale, politique et domestique, n'étant pas hiérarchiquement subordonnées entre elles par la solidarité humaine qui les ordonne et les limite toutes, parce qu'elle les contient toutes, ne pouvaient produire que des guerres, des troubles, des soulèvements incendiaires et des catastrophes. Sous l'empire de la solidarité païenne, le genre humain s'était constitué en état de guerre universelle et permanente, et l'antiquité ne nous offre d'autre spectacle que celui d'une destruction continue de nations par d'autres nations, de royaumes par d'autres royaumes, de races par d'autres races, de familles par d'autres familles, de villes par d'autres villes. Les dieux combattent contre les dieux, les hommes contre les hommes, et plus d'une fois l'on voit les immortels, attirés par le fracas des armes, descendre de l'Olympe en attirail de guerre, pour prendre part aux luttes des mortels. Entre les diverses associations solidaires d'une même cité, il n'y en a pas une qui n'aspire à exercer, sur ses propres membres d'abord, sur les autres associations ensuite, une action dominatrice et absorbante. Dans l'association

domestique, la personnalité du fils est absorbée par la personnalité du père, celle de la femme par celle de l'homme : le fils devient une chose; la femme, toujours en tutelle, est condamnée à une perpétuelle infamie; et le père, maître du fils et de la femme, n'est qu'un exécrable tyran. Au-dessus de la tyrannie du père est la tyrannie de l'État, qui absorbe à la fois la femme, le fils et le père, anéantissant de fait la société domestique. Quant aux rapports des nations entre elles, le patriotisme, chez les anciens, n'est qu'une déclaration de guerre faite à tout le genre humain par une caste constituée en nation.

Si des siècles passés nous descendons aux temps présents, nous pourrons constater d'une part que l'idée contenue dans le dogme se retrouve toujours et partout; de l'autre, qu'elle est toujours et partout la source de désordres plus ou moins semblables à ceux dont l'histoire de l'antiquité nous offre le tableau, selon qu'elle s'écarte plus ou moins du dogme catholique.

L'école libérale rationaliste nie et reconnaît en même temps la solidarité, et elle est absurde, soit qu'elle la nie, soit qu'elle la reconnaisse. En premier lieu, elle nie la solidarité humaine dans l'ordre religieux et dans l'ordre politique : dans l'ordre religieux, en niant la doctrine de la transmission de la peine et de la faute, base exclusive de ce dogme; dans l'ordre politique, en proclamant des maximes destructives de la solidarité des peuples. Parmi ces maximes, il en est une qui mérite une mention spéciale, celle par laquelle cette école

formule son principe de la non-intervention (*chacun pour soi, chacun chez soi*), et qui, appliquée dans un autre ordre, enseigne aux hommes que chacun ne doit songer qu'à soi et ne se préoccuper en aucune manière d'aider le prochain. C'est la pure expression de l'égoïsme païen, moins la vigueur de ses haines. Un peuple formé par les doctrines énervantes de cette école appelle les autres peuples des étrangers ; s'il ne les appelle pas encore des ennemis, c'est que l'énergie lui manque.

L'école libérale rationaliste nie la solidarité de la famille : elle proclame le principe de l'aptitude légale de tous à toutes les charges publiques et à toutes les dignités de l'État, ce qui est nier l'action des ascendants sur leurs descendants, la communication des qualités des premiers aux seconds, par la transmission héréditaire ; et, tout en niant de la sorte cette transmission, elle la reconnaît, car elle proclame la perpétuelle identité des nations et elle maintient l'hérédité monarchique. Le principe de l'identité nationale ne signifie rien, ou il signifie qu'il y a communauté de mérites et de démérites, de gloires et de douleurs, de talents et d'aptitudes entre les générations passées et les générations présentes, entre les générations présentes et les générations futures ; et cette communauté est complétement inexplicable, si on ne la considère pas comme le résultat d'une transmission héréditaire. De même la monarchie héréditaire, considérée comme institution fondamentale de l'État, est une institution contra-

dictoire et absurde dès qu'on nie la vertu de transmission qui est dans le sang, principe constitutif de toutes les aristocraties historiques. Enfin, l'école libérale rationaliste, dans son matérialisme répugnant, attribue à la richesse qui se communique la vertu qu'elle refuse au sang qui se transmet. Le pouvoir des riches est à ses yeux plus légitime que le pouvoir des nobles.

Derrière cette école éphémère et contradictoire apparaissent les socialistes, qui, adoptant tous ses principes, en tirent de tout autres conséquences. Ainsi, ils lui empruntent la négation de la solidarité humaine dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux, et, après avoir nié avec elle, dans l'ordre religieux, la transmission de la faute et de la peine, ils nient contre elle, dans cet ordre, et la peine et la faute; après avoir affirmé avec elle, dans l'ordre politique, le principe de l'aptitude légale de tous à toutes les fonctions et à toutes les dignités, ils lui démontrent que ce principe entraîne logiquement la suppression de la monarchie héréditaire, et par conséquent la suppression de la monarchie elle-même, qui, en cessant d'être héréditaire, devient une institution inutile et pleine de dangers. Il ne leur faut pas ensuite de grands efforts de raison pour établir que, l'égalité native de tous les hommes une fois admise, cette égalité entraîne la suppression de toutes les distinctions aristocratiques, et par conséquent la suppression du cens électoral auquel on ne peut, sans une contradiction évidente, reconnaître la vertu mystérieuse qu'on refuse au sang, de conférer les attributs souve-

rains. Les peuples, suivant les socialistes, n'ont pas brisé le joug des Pharaons pour porter celui des tyrans d'Assyrie ou de Babylone, et ils ne sont pas tellement dénués de droit et de force, qu'après s'être tirés des mains insolentes du noble ils soient réduits à se livrer eux-mêmes aux mains rapaces du riche. Raisonnant de même sur la solidarité de la famille, qu'ils rejettent avec l'école libérale, ils lui reprochent comme une contradiction manifeste d'admettre la solidarité de la nation, et ils proclament la parfaite égalité de tous les peuples, comme ils ont proclamé la parfaite égalité de tous les hommes.

De ces principes découlent les conséquences que voici : Tous les hommes étant égaux entre eux, d'une égalité entière et parfaite, il est absurde de les distribuer en groupes, puisque ce mode de répartition ne peut avoir d'autre fondement que la solidarité de ces mêmes groupes, solidarité d'où sort comme de sa source le torrent des inégalités, et que nie et rejette, pour cette raison, l'école libérale. De là suit, en bonne logique, la dissolution de la famille, et cette conséquence est si rigoureusement contenue dans tout l'ensemble des principes et des théories du libéralisme, que, si elle ne se produit pas, ces principes ne peuvent avoir de réalisation dans les sociétés politiques. En vain proclamerez-vous l'idée de l'égalité, cette idée ne prendra pas corps tant que la famille restera debout : la famille est un arbre d'une essence tellement supérieure, que dans sa fécondité prodigieuse il produit perpétuellement l'idée nobiliaire.

La suppression de la famille entraîne, comme con-

séquence forcée, la suppression de la propriété. L'homme ne peut être propriétaire de la terre; et la raison en est bien simple : la propriété d'une chose ne se conçoit pas sans une sorte de proportion entre le propriétaire et sa chose; or entre la terre et l'homme il n'y en a aucune. Pour le démontrer, il suffit de faire remarquer que l'homme est un être transitoire, et que la terre est une chose qui ne meurt pas, qui ne passe pas. Comment ce qui meurt pourrait-il posséder ce qui survit? Il est donc contraire à la raison que la terre devienne la propriété des hommes pris individuellement. L'institution de la propriété est absurde sans l'institution de la famille : elle n'a de raison d'être qu'en elle ou dans les corporations formées à sa ressemblance, comme le sont, par exemple, les ordres religieux. La terre, dont la mort ne vient pas abréger la durée, ne peut échoir en propriété qu'à l'association domestique ou religieuse que la mort ne frappe pas non plus. La suppression de la propriété est donc une conséquence logiquement inévitable des principes de l'école libérale en vertu desquels est supprimée implicitement l'association domestique, la famille, et explicitement l'association religieuse, ou tout au moins l'association monastique; et l'expérience prouve que cette conséquence se réalise dans la pratique : partout où l'école libérale a pu prévaloir, on l'a vue inaugurer l'ère de sa domination par la confiscation des biens de l'Église et par la suppression des ordres religieux et des majorats.

Du reste, elle ne paraît pas même se douter qu'en agissant de la sorte elle fait peu de chose au point de vue de ses principes, et beaucoup trop au point de vue de ses intérêts, car en général le libéral est propriétaire. Cette école, qui mérite un tout autre nom que celui de savante, n'a jamais compris que la terre, pour être susceptible d'appropriation, a besoin de tomber en des mains qui puissent en conserver perpétuellement la propriété, et que, par conséquent, décréter la suppression des majorats et l'expropriation de l'Église, en y ajoutant pour l'Église l'interdiction d'acquérir, c'est, en réalité, prononcer contre la propriété une condamnation irrévocable. Elle n'a pas mieux compris qu'en rigueur de logique, la terre ne peut pas être un objet d'appropriation individuelle, mais seulement d'appropriation sociale, et que cette dernière ne peut avoir lieu que par la propriété constituée sous la forme monastique ou sous la forme domestique du majorat, qui sont une même forme au point de vue de la propriété, puisque l'une et l'autre subsistent perpétuellement. L'abolition de la mainmorte ecclésiastique et civile, proclamée par le libéralisme dans ses moments d'effervescence, entraînera donc dans un temps plus ou moins long, mais qui ne se fera pas attendre, si l'on considère le train dont vont les choses, l'expropriation universelle. Alors l'école libérale saura ce qu'elle ignore maintenant, que la propriété n'a de raison d'être que lorsqu'elle se trouve en mainmorte, et elle reconnaîtra que la terre, de soi perpétuelle, ne peut être matière

d'appropriation pour les vivants qui passent, qu'elle ne peut l'être que pour ces morts qui vivent toujours.

Les socialistes nient la famille et ils démontrent que cette négation est une conséquence des axiomes de l'école libérale; ils nient le droit, de tout temps reconnu à l'Église, d'acquérir et de posséder, et ils constatent que les libéraux formulent cette négation aussi nettement qu'eux-mêmes; enfin, ils nient la propriété, et par cette troisième négation ils ne font qu'achever l'œuvre des candides docteurs du libéralisme, qui reçoit son dernier couronnement lorsque le communisme, après avoir supprimé la propriété individuelle, proclame l'État propriétaire universel et absolu de toute propriété. Cette conception, monstrueuse en regard des vrais principes, n'a rien d'absurde dès qu'on admet les principes de l'école libérale. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que la dissolution de la famille une fois consommée, en vertu de ces principes, c'est uniquement entre les individus et l'État que s'agite la question de la propriété. Qui ne voit que, posée de la sorte, elle est nécessairement résolue au profit de l'État, dont les titres sont assurément supérieurs à ceux des individus, puisqu'il est perpétuel de sa nature et que, hors de la famille, l'individu, être d'un jour, ne se survit pas.

De la parfaite égalité de tous les peuples, logiquement déduite des principes de l'école libérale, les socialistes tirent, ou je tire pour eux les conséquences que voici : Après avoir proclamé la parfaite égalité de

toutes les familles qui composent l'État, l'école libérale démontre que cette égalité entraîne la suppression de toute solidarité dans la société domestique ; de la même manière et par les mêmes raisons, la parfaite égalité de tous les peuples au sein de l'humanité entraîne la suppression de la solidarité politique. Mais, si la nation n'est pas solidaire, elle perd nécessairement tout ce que perd la famille en perdant la solidarité. Or, en ôtant la solidarité à la famille, on lui ravit d'abord le lien secret et mystérieux qui l'unit dans le temps aux temps passés et aux temps futurs, et, par une conséquence nécessaire, le droit qu'elle tenait pour imprescriptible, d'avoir part à la gloire de ses ancêtres, la vertu qu'elle s'attribuait de transmettre à ses descendants un reflet de sa propre gloire. Il faut donc aussi dire de la nation que rien ne la rattache aux siècles écoulés, aux siècles futurs ; que rien ne lui reste des gloires passées, qu'elle ne sera pour rien dans les gloires de l'avenir.

Semblablement, la suppression de la solidarité dans la famille a pour résultat logique l'anéantissement au cœur de l'homme de cet amour du foyer qui fait le bonheur de l'association domestique; elle doit donc avoir pour résultat, au sein de la nation, la destruction radicale de cet amour de la patrie qui, élevant le citoyen au-dessus de lui-même, le porte aux actions les plus héroïques.

Ainsi la négation du dogme de la solidarité a pour conséquence, dans la société domestique et dans la société politique, la suppression de tout héritage d'hon-

neur, de toute continuité de gloire, l'anéantissement de l'amour de la famille et du patriotisme, amour de la patrie, et enfin la dissolution de l'une et de l'autre société, dont on ne peut pas même concevoir l'existence hors de cet enchaînement des temps, de cette communion de la gloire, de ces deux grands amours.

Plus logiques que les libéraux, les socialistes ne le sont pourtant pas autant qu'ils semblent l'être au premier abord, et on ne les voit point pousser leur principe de conséquence en conséquence jusqu'à notre dernière conclusion. Cette conclusion cependant sort nécessairement des prémisses qu ils posent, je n'en veux d'autre preuve qu'un fait universellement constaté : ce que les socialistes ne veulent pas être en théorie, ils le sont en pratique. En théorie, ils sont encore Français, Italiens, Allemands ; en pratique, ils sont citoyens du monde, leur patrie n'a pas de frontières. Insensés ! ils ignorent que là où il n'y a pas de frontières il n'y a pas de patrie et que là où il n'y a pas de patrie il n'y a pas d'hommes, bien que peut-être il s'y trouve des socialistes.

Entre partis qui combattent pour la domination, la victoire revient de droit au plus logique. En principe cela doit être, en fait cela est, comme le prouve une expérience universelle et constante. Humainement parlant, le catholicisme doit ses triomphes à sa logique : si Dieu ne le conduisait pas par la main, sa logique lui suffirait pour le mener triomphant jusqu'aux extrémités les plus reculées de la terre. C'est ce qu'on verra plus clairement dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

SUITE DU MÊME SUJET. — CONTRADICTIONS SOCIALISTES

L'école libérale, nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, a posé les prémisses d'où sortent les conséquences socialistes, et l'école socialiste n'a fait que tirer les conséquences renfermées dans les prémisses libérales. Ce n'est point par les idées, c'est par la manière plus ou moins hardie de les proclamer, que diffèrent ces deux écoles. La question ainsi posée entre elles, il est évident que la plus audacieuse doit l'emporter ; or la plus audacieuse est, sans aucun doute, celle qui, ne s'arrêtant pas à moitié chemin, accepte les principes avec leurs conséquences. Le socialisme aura donc le dessus, et, en définitive, dans ce combat la victoire lui restera.

La rigueur d'argumentation dont il fait parade dans ses discussions avec l'école libérale a valu au socialisme un certain renom ; il passe pour une école logique et conséquente ; mais, se montrer plus logique que la plus illogique et la plus contradictoire de toutes les

écoles, est un mince honneur, et l'école socialiste a encore quelque chose à faire pour mériter sa réputation. D'abord elle est obligée de prouver qu'elle est logique et conséquente non-seulement d'une manière relative, mais encore d'une manière absolue ; et ensuite, qu'elle est logique et conséquente d'une manière absolue dans la vérité ; car, être logique et conséquent dans l'erreur n'est qu'une manière spéciale d'être illogique et inconséquent. Il n'y a de vraie logique et on n'est vraiment conséquent que dans la vérité.

Or le socialisme manque à ces deux conditions : il est contradictoire, puisqu'il n'est pas un, la diversité de ses écoles, symbole de la diversité de ses doctrines, le démontre ; il est inconséquent, puisqu'il refuse, comme l'école libérale, quoique pas au même degré, d'accepter toutes les conséquences de ses propres principes ; enfin il est hors de la vérité, ses principes sont faux et leurs conséquences absurdes.

Que le socialisme soit loin d'accepter toutes les conséquences de ses propres principes, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, lorsque nous avons constaté que, reculant devant la dissolution de la société politique, conséquence logiquement nécessaire de sa négation de toute solidarité, il se contente de proposer la dissolution de la société domestique. On pense assez généralement que le socialisme court à sa perte par l'exagération révoltante de tout ce qu'il réclame en vertu de ses principes ; je crois au contraire que c'est la modestie de ses exigences qui le perdra. Dans la question présente,

par exemple, la logique lui faisait une loi de demander d'abord qu'à chaque génération chaque peuple change de nom. Le principe de la solidarité une fois accepté, je comprends parfaitement que le nom national soit un, puisque en vertu de ce principe la nation garde son unité dans tout le cours de sa durée historique. Que sous Louis-Philippe la nation qui fut gouvernée par Clovis porte encore le nom qu'elle avait alors, cela se conçoit, cela est naturel, et non-seulement naturel mais nécessaire, dès qu'on reconnaît la nation française comme une nation une et solidaire, où il y a communion entre les générations passées et les générations présentes, entre les générations présentes et les générations futures. Mais ce qui est concevable, naturel et nécessaire dans le système de la solidarité est absurde, inconcevable et contraire à la nature même des choses dans le système qui interrompt à chaque génération le courant de la gloire et la suite du temps. Dans ce système, il y a autant de familles et autant de peuples que de générations; et, les noms devant, en bonne logique, passer par les mêmes vicissitudes que les choses dont ils sont l'expression, il s'ensuit qu'au changement qu'amène chaque génération nouvelle doit correspondre un changement identique dans les noms des familles et des peuples. Que l'absurde ici le dispute au grotesque, personne ne le niera; mais que le grotesque et l'absurde sortent logiquement du principe posé par les socialistes, personne ne peut en douter; or ce sont là les deux points que nous tenions à établir par une démonstration irréfuta-

ble. Il ne reste au socialisme qu'à nous dire quel genre de mort il préfère: entre l'inconséquence et l'absurdité, il a le choix.

Les écoles socialistes ont prouvé, sans beaucoup de peine, contre l'école libérale, que lorsqu'on nie la solidarité domestique, politique et religieuse, on ne peut reconnaître ni la solidarité nationale ni la solidarité monarchique, et qu'on doit, au contraire, nécessairement supprimer dans le droit public national l'institution de la monarchie, dans le droit public international les différences constitutives des peuples. Mais, par une contradiction dont l'école libérale elle-même n'a pas donné d'exemple, les écoles socialistes reconnaissent ensuite la plus haute, la plus universelle et la plus inconcevable, humainement parlant, de toutes les solidarités : la solidarité humaine. La devise qui fait de la liberté, de l'égalité et de la fraternité le patrimoine commun de tous les hommes, ou ne signifie rien, ou signifie que tous les hommes sont solidaires. Reconnaître cette solidarité, séparée des autres et du dogme religieux qui nous l'enseigne et nous l'explique, est un acte de foi tellement surnaturel, l'acte d'une foi tellement robuste, que moi-même je ne le conçois pas, quoique je sois habitué, en ma qualité de catholique, à croire ce que je ne puis comprendre.

Croire à l'égalité de tous les hommes, lorsque je les vois tous inégaux; croire à la liberté, lorsque je trouve la servitude établie partout; croire que tous les hommes sont frères, lorsque l'histoire me les montre

toujours divisés, toujours ennemis ; croire qu'il y a une masse commune de gloires et d'infortunes pour tous les mortels, lorsque je ne puis découvrir que des infortunes et des gloires individuelles ; croire que j'existe pour l'humanité, lorsque j'ai la conscience que je rapporte l'humanité à moi-même ; croire que cette même humanité est mon centre, quand je me fais le centre de tout ; enfin croire que je dois croire toutes ces choses, lorsque ceux qui me les proposent comme objet de ma foi affirment que je ne dois croire qu'à ma raison qui les rejette toutes, quelle inconcevable aberration ! quelle étrange folie !

Ma stupéfaction augmente encore quand j'entends ces mêmes hommes qui affirment la solidarité humaine, nier celle de la famille : n'est-ce pas affirmer que les ennemis sont frères et que les frères ne doivent pas l'être? quand ces mêmes hommes qui affirment la solidarité humaine nient la solidarité politique : n'est-ce pas affirmer que je n'ai rien de commun avec mes concitoyens et que tout m'est commun avec les étrangers? quand ces mêmes hommes, qui affirment la solidarité humaine, nient la solidarité religieuse : n'est-ce pas affirmer l'effet et nier la cause? sans la solidarité religieuse, la solidarité humaine est-elle explicable? Je vois donc clairement que les écoles socialistes sont à la fois illogiques et absurdes : illogiques, puisque, après avoir démontré contre l'école libérale qu'on ne peut sans inconséquence accepter certaines solidarités et rejeter les autres, elles tombent dans la même erreur,

en acceptant une seule de ces solidarités et en les repoussant toutes moins celle-là; absurdes, puisque la seule solidarité qu'elles me proposent est précisément du nombre de ces dogmes qui dépassent la raison et que peut seule imposer la foi, et que, tout en me la proposant, elles nient la foi et proclament le droit imprescriptible de la raison à la souveraine indépendance, au souverain empire.

Les écoles socialistes seraient, je pense, singulièrement embarrassées, si, soumettant leurs dogmes à un sérieux examen, on exigeait d'elles une réponse catégorique à cette question catégorique : D'où tirez-vous que les hommes sont solidaires entre eux, frères, égaux et libres? Cette difficulté s'élève aussi contre le catholicisme, et le catholicisme la résout, car il se croit obligé de répondre à tout ce qu'on lui demande; mais le socialisme, la plus rationaliste de toutes les écoles, ne s'impose pas la même obligation, et il laisse l'objection sans réponse, bien qu'elle porte surtout contre sa doctrine. Il est vrai qu'il ne peut pas en demander la solution à l'histoire; si l'histoire vient à l'appui de quelque système philosophique, ce n'est assurément pas de celui qui proclame la solidarité, la liberté, l'égalité et la fraternité de tout le genre humain, mais bien plutôt de celui que Hobbes a formulé si énergiquement et d'après lequel l'état de division et de guerre, de guerre universelle et incessante, est l'état naturel et primitif de l'homme.

A peine en ce monde, l'homme semble être sous l'influence mystérieuse d'un maléfice, sous le poids

d'une condamnation inexorable. Tout ce qui l'entoure se dresse contre lui, et il lève une main irritée contre tout ce qui l'entoure. La première brise qui le touche, le premier rayon de lumière qui le frappe, est la première déclaration de guerre des choses extérieures; toutes ses forces vitales se révoltent contre leur pression accablante, et son existence tout entière se concentre en un gémissement : le nombre est grand de ceux qui ne dépassent pas ces premiers jours de la vie ; la mort survient et les enlève. Ceux qui ne succombent pas dès lors entrent aussitôt dans la voie de leur douloureuse passion, et, après des luttes incessantes et une série plus ou moins prolongée de tristes vicissitudes, ils arrivent à la dernière catastrophe, épuisés de lassitude et écrasés de souffrances. La terre pour eux se montre dure et avare; elle exige leur sueur, c'est-à-dire leur vie, et en échange de la vie qu'elle leur prend, elle leur donne à peine une goutte d'eau de ses fontaines pour étancher leur soif et un grain de blé de ses trésors pour apaiser leur faim. Ce n'est pas pour qu'ils puissent vivre, mais pour qu'ils puissent renouveler leurs sueurs, qu'elle subvient ainsi à leur subsistance : le tyran ne conserve la vie à ses esclaves que pour jouir plus longtemps du fruit de leurs services.

Les hommes ne sont pas moins durs les uns pour les autres que la nature ne l'est pour eux tous : partout où vous les trouvez réunis, vous voyez les faibles subir le joug des forts. Une femme distinguée par ses talents, voulant donner une preuve de son génie, se de-

manda un jour quel pouvait être le plus grand et le plus étrange de tous les paradoxes. Elle n'en trouva pas de plus grand et de plus étrange que d'affirmer du ton le plus convaincu que l'esclavage est chose moderne, et la liberté chose antique. A force de le répéter, parvint-elle à le croire? je ne sais ; mais il est certain que sur sa parole le monde le crut : le monde était digne de faire un tel acte de foi.

Quant à l'égalité, on ne voit pas bien s'il est possible (mais en ce genre quelle chose n'est pas possible à un rationaliste?) de montrer que cette idée a sa filiation historique et philosophique dans la division du genre humain en castes, les unes investies du droit de commander, les autres condamnées à la servitude, celles-ci ne cherchant que les occasions de s'affranchir par la révolte, celles-là que les moyens d'assurer leur domination par la tyrannie?

De même, l'idée de la fraternité nous est donnée assurément par ces longues périodes de paix et de tranquillité qui forment la trame dorée de l'histoire?

Je ne dis rien de la solidarité : qui ne voit d'où elle procède? tout le monde ne sait-il pas que les Romains, en qui toute l'antiquité se résume, appelaient d'un même nom les étrangers et les ennemis? Ce nom était certainement le symbole de la solidarité humaine!

Si ces idées ne peuvent pas nous venir de l'histoire, dont toutes les pages remplies de sang et de larmes rendent témoignage contre elles, il faut qu'elles nous viennent, ou de l'époque primitive qui pré-

céda les temps historiques, ou directement de la raison pure. Relativement à cette dernière origine, je me contenterai d'affirmer, sans crainte d'être contredit, que la raison pure ne s'exerce que sur les choses de pure raison : or il s'agit de vérifier quels sont les éléments constitutifs de la nature humaine; ce n'est pas là une affaire de pure raison, mais un fait pour nous très-obscur; il faut donc que l'observation intervienne, afin de changer, s'il est possible, par les lumières qu'elle apportera, les obscurités en clartés. Quant à l'époque primitive antérieure aux temps historiques, évidemment nous ne pouvons la connaître que si elle nous est révélée. Cela supposé, je me crois en droit de formuler ainsi ma question : — Si ce que vous affirmez, vous ne le tenez ni de la raison qui l'ignore, ni de l'histoire qui le contredit, ni d'une époque antérieure aux temps historiques qui vous est inconnue, de quel droit supposez-vous que cela n'a pas été révélé? D'où le savez-vous? et si vous ne l'avez appris de personne qui pût vous le garantir, pourquoi l'affirmez-vous? Shakspeare a dit ce que sont vos théories : « Ce sont des paroles, des paroles, et rien que des paroles; » et j'ajoute, moi : des paroles qui donnent la mort à ceux dont la bouche les profère et à ceux dont l'oreille les écoute.

Cette vertu redoutable est en elles, parce qu'elles ne sont point rationalistes, mais catholiques; les paroles rationalistes n'ont de vertu d'aucune espèce, les paroles catholiques ont celle de donner et d'ôter la vie,

de tuer les vivants et de ressusciter les morts. Ce n'est jamais en vain qu'on les prononce, et toujours elles laissent une impression de terreur, car personne ne sait si elles apportent la mort ou la vie, et tous ont le sentiment de leur toute-puissance.

Un jour, au moment où les ombres du soir étendaient leur voile sur les eaux transparentes et tranquilles, le Seigneur monta dans une frêle barque avec ses disciples. Bientôt, le Seigneur ayant permis au sommeil de fermer ses yeux, une tempête furieuse souleva les flots. Les disciples, se voyant sur le point d'être engloutis, se mirent à prier. Le Seigneur ouvrit les yeux et prononça quelques mots que la mer et les vents entendirent ; et la mer se calma et les vents s'apaisèrent. Se tournant alors vers ses disciples, il leur adressa d'autres paroles, et les disciples furent soudain saisis d'une grande terreur, *et timuerunt timore magno*[1]. La tempête avait été pour eux moins terrible et moins imposante que la parole du Sauveur.

Un autre jour, deux hommes tourmentés par les démons se présentèrent au Seigneur, implorant leur grâce, et le Seigneur dit aux démons : Sortez! Les démons, obéissant à sa voix, laissèrent aussitôt ces deux hommes et allèrent chercher un refuge dans les corps de quelques animaux immondes, qui, s'étant jetés à la mer, furent engloutis dans ses eaux. Frappés d'épouvante, les gardiens de ce troupeau prirent la fuite, et

[1] Marc, IV, 35 et seq.

leur effroi se communiquant aux gens de la ville voisine, elle se porta tout entière au-devant du Seigneur; l'ayant rencontré, ils le supplièrent de quitter leur territoire : *Pastores autem fugerunt : et venientes in civitatem, nuntiaverunt omnia, et de eis, qui dæmonia habuerant : et ecce tota civitas exiit obviam Jesu ; et viso eo, rogabant ut transiret a finibus eorum*[1]. La toute-puissance de la parole divine inspirait plus de terreur à ces populations que les maléfices des esprits infernaux.

Lorsque j'entends prononcer une parole divine, c'est-à-dire catholique, je jette aussitôt les yeux autour de moi pour voir ce qui va arriver, car j'ai la certitude qu'il arrivera quelque chose, et que ce sera nécessairement ou un miracle de la divine justice ou un prodige de la divine miséricorde. Si c'est l'Église qui prononce cette parole, j'attends le salut; si elle vient d'un autre, j'attends la mort. Demandez au monde pourquoi ces terreurs et ces épouvantes au cœur des mortels? pourquoi ces sinistres et lugubres rumeurs, qui remplissent les airs? pourquoi ce trouble et cette angoisse au sein des nations? pourquoi sont-elles comme l'homme qui dans le rêve se voit au bord d'un abîme et sent que le pied va lui manquer? Demander cela au monde, c'est demander pourquoi il tremble à celui qui voit un scélérat ou un fou entrer dans un magasin à poudre avec une torche enflammée : l'un ne connaît pas, l'autre connaît trop la puissance de la poudre et la vertu du feu.

[1] Matth., VIII, 28 et seq.

Ce qui a sauvé le monde jusqu'à présent, c'est que l'Église, dans les temps qui nous ont précédés, fut assez puissante pour extirper les hérésies : les hérésies consistant principalement dans l'enseignement d'une doctrine différente de celle de l'Église, et cachée sous les paroles dont l'Église elle-même se sert, elles auraient depuis longtemps amené la fin du monde, si l'Église n'avait pas eu la force de les extirper. Le vrai danger pour les sociétés humaines a commencé le jour où la grande hérésie du seizième siècle a obtenu droit de cité en Europe. Depuis ce jour-là, il n'y a pas de révolution qui ne mette la société en danger de mort. La cause en est que toutes nos révolutions ayant leur racine dans l'hérésie protestante sont toutes radicalement hérétiques. Voyez comme elles cherchent toutes à rendre raison d'elles-mêmes et à se légitimer par des paroles et des maximes prises dans l'Évangile : le *sans-culottisme* de la première révolution française cherchait son antécédent historique et ses titres de noblesse dans l'humble dénûment de l'Agneau divin ; il se trouva un être humain pour reconnaître le Messie dans Marat et son apôtre dans Robespierre. De la révolution de 1830 jaillit le saint-simonisme, dont les extravagances mystiques composaient je ne sais quel Évangile corrigé et expurgé. De la révolution de 1848 sortirent comme des torrents gonflés par les orages, et toutes parées de formules évangéliques, les doctrines socialistes. Avant le seizième siècle, les hommes n'avaient rien vu de semblable. Je ne veux pas dire par là que dans les temps

antérieurs le monde catholique n'eut jamais à subir de douloureuses épreuves, que les sociétés chrétiennes d'autrefois n'eurent pas leurs jours de souffrance et de crise ; non, tout ce que je veux dire, c'est que les crises, si violentes qu'elles fussent, ne suffisaient pas alors pour arracher la société de ses fondements et que ses souffrances, ses épreuves, n'allaient pas jusqu'à la dissoudre, jusqu'à lui donner la mort. Aujourd'hui c'est tout le contraire : une bataille est perdue par la société dans les rues de Paris, la société européenne semble frappée de la foudre :

E cadde come corpo morto cade.

Les révolutions modernes ont donc une force de destruction que n'avaient pas les révolutions d'autrefois, et cette force de destruction est nécessairement satanique, puisqu'elle ne peut pas être divine.

Avant de quitter ce sujet, je crois devoir faire une observation importante que je livre aux méditations de mes lecteurs. Dieu a voulu nous faire connaître d'une manière précise deux conversations de l'ange des ténèbres, l'une avec Ève dans le paradis terrestre, l'autre avec le Seigneur dans le désert. Dans la première, il se servit des paroles mêmes de Dieu en les défigurant. Dans la seconde, il cita l'Écriture en l'interprétant à sa manière. Serait-il téméraire de croire que la parole de Dieu, prise dans son vrai sens, étant la seule parole qui ait la vertu de donner la vie, elle est de même la seule qui, défigurée, ait le pouvoir de

donner la mort? S'il en est ainsi, nous avons une explication pleinement satisfaisante de la puissance de destruction qui caractérise les révolutions modernes, puisque toutes défigurent plus ou moins la parole de Dieu.

Revenons aux contradictions socialistes. J'ai démontré que, pour être conséquent, il ne suffit pas d'avoir nié l'une après l'autre les solidarités religieuse, domestique et politique, si on ne nie pas également la solidarité humaine, et avec elle la liberté, l'égalité et la fraternité, qui en elle seule ont leur principe et leur raison d'être. Or la négation de ces fondements des doctrines socialistes renverse l'édifice entier; après avoir commencé par nier le catholicisme, le socialisme, pour être conséquent, doit donc finir par se nier lui-même. Je sais que, tout en professant le dogme de la solidarité humaine, les socialistes sont fort loin de professer sur ce point la doctrine catholique; je sais qu'entre le dogme catholique et le dogme socialiste il y a une différence essentielle, à peine voilée par l'identité du nom. L'humanité pour les catholiques existe dans les individus qui la constituent; elle existe pour les socialistes d'une manière individuelle et concrète; quand donc les uns et les autres disent que l'humanité est solidaire, bien que leurs paroles soient identiques, ils affirment en réalité deux choses très-différentes. Mais ceci n'empêche pas que la contradiction socialiste ne saute aux yeux et ne soit tellement manifeste que la nier est impossible. Dans

l'hypothèse du socialisme, l'humanité est l'intelligence universelle qui a pour organes des groupes spéciaux, appelés peuples et familles ; supposons que cela soit, la logique exige impérieusement que tous ces groupes obéissent en elle et par elle à sa propre loi et qu'ils soient solidaires si elle est solidaire. De là, par une conséquence nécessaire, l'obligation ou de nier la solidarité humaine, ou, si on l'affirme, d'affirmer aussi la solidarité dans les individus, dans les familles et dans l'État. Or, rien de plus évident, le socialisme est incompatible et avec cette négation radicale, et avec cette affirmation absolue. Nier la solidarité humaine, c'est nier le socialisme ; affirmer la solidarité des groupes sociaux, c'est le nier encore. Le monde ne pourra subir la loi socialiste sans renoncer d'abord à la logique, aux lois de la raison.

Ce que nous venons d'établir nous servira à montrer combien méritent peu leur réputation de logiciens les docteurs du socialisme, et particulièrement le plus fameux de tous.

Dans ses discussions avec ceux des partisans du nouvel évangile qui soutiennent le système de l'expropriation par l'État et de la concentration entre ses mains de tous les droits individuels, de famille, civils, politiques, sociaux et religieux, M. Proudhon n'a pas eu besoin d'un grand effort de génie pour démontrer que le communisme, c'est-à-dire le gouvernementalisme élevé à sa plus haute puissance, est une extravagance et une absurdité au point de vue des

principes communs à toute la secte. Concevant l'État comme une unité absolue, qui concentre en soi tous les droits et absorbe tous les individus, le communisme est amené forcément à le concevoir comme solidaire au plus haut degré; car l'unité et la solidarité ne sont qu'une même chose considérée sous deux points de vue différents, et de là vient que le catholicisme, dépositaire du dogme de la solidarité, le fait toujours dériver de l'unité, par laquelle seule il est possible et qui le rend nécessaire. Or le point de départ du socialisme est précisément la négation de ce dogme; il est donc évident que le communisme se contredit, puisqu'il le rejette en théorie et le reçoit en pratique, puisqu'il le nie par ses principes et l'affirme par ses applications. De plus, si la négation de la solidarité domestique entraîne la négation de la famille, la négation de la solidarité politique entraîne la négation de tout gouvernement, et cette dernière négation résulte également de la notion que les socialistes se forment de l'égalité et de la liberté communes à tous les hommes, puisque suivant eux la liberté et l'égalité ne peuvent être conçues comme limitées par un gouvernement, mais seulement par l'action libre et la libre réaction que les individus exercent naturellement les uns sur les autres. M. Proudhon est donc conséquent lorsqu'il dit dans ses *Confessions d'un révolutionnaire* : « Tous les hommes sont « égaux et libres : la société, par nature et par desti- « nation, est donc autonome, comme qui dirait ingou- « vernable. La sphère d'activité de chaque citoyen

« étant déterminée par la division naturelle du travail « et par le choix qu'il fait d'une profession, les fonc-« tions sociales combinées de manière à produire « un effet harmonique, l'ordre résulte de la libre « action de tous : il n'y a pas de gouvernement. Qui-« conque met la main sur moi pour me gouverner est « un usurpateur et un tyran : je le déclare mon en-« nemi [1]. »

Mais si M. Proudhon est conséquent lorsqu'il formule cette négation de tout gouvernement, il ne l'est qu'à moitié lorsqu'il la donne pour la dernière des négations contenues dans les doctrines socialistes. Il a nié la solidarité domestique en niant la famille, la solidarité politique en niant le gouvernement ; c'est fort bien, mais au moment même où il nie ces deux solidarités, il affirme, par une inconcevable contradiction, la solidarité humaine, principe et fondement de l'une et de l'autre. Nous avons démontré qu'affirmer la liberté et l'égalité, c'est affirmer la solidarité humaine, et M. Proudhon vient de proclamer *tous les hommes égaux et libres*. Se démentir de la sorte ne lui suffit pas, du reste : après avoir revendiqué la liberté et l'égalité, il repousse la fraternité en ces termes : « Fraternité ! Frères tant qu'il vous « plaira, pourvu que je sois le grand frère et vous le « petit ; pourvu que la société, notre mère commune, « honore ma primogéniture et mes services en doublant

[1] Les *Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de Février*, édit. de 1849, p. 6, col. 2 ; — édit. de 1852, p. 51.

« ma portion. — Vous pourvoirez à mes besoins, dites-« vous, dans la mesure de vos ressources. J'entends, « au contraire, que ce soit dans la mesure de mon « travail ; sinon, je cesse de travailler[1]. »

C'est se contredire deux fois, car s'il y a contradiction à affirmer la solidarité humaine lorsqu'on nie la solidarité dans la famille et dans la société, il y a contradiction plus grande encore à nier la fraternité lorsqu'on proclame le principe de la liberté et de l'égalité entre les hommes. La liberté, l'égalité et la fraternité sont des principes qui se supposent mutuellement et se résolvent les uns dans les autres, de même que les solidarités domestique, politique et humaine, sont des dogmes qui se résolvent les uns dans les autres et se supposent mutuellement. Prendre ceux-ci et laisser ceux-là, c'est prendre à la fois ce qu'on laisse et laisser ce qu'on prend, c'est affirmer ce qu'on nie et nier ce qu'on affirme.

Quant à la question relative au gouvernement, la négation de tout gouvernement n'est, de la part de M. Proudhon, qu'une négation apparente. Si l'idée de gouvernement et l'idée socialiste ne sont pas contradictoires, un docteur du socialisme perd son temps à nier la première ; et si elles le sont, quelle inconséquence, après l'avoir ainsi niée, de la proclamer sous une autre forme ! Or M. Proudhon, qui nie le gouvernement,

[1] *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, ch. VI, édit. de 1851, t. I, p. 244.

symbole de l'unité et de la solidarité politique, le reconnaît et le proclame sous un autre nom et sous une autre forme lorsqu'il reconnaît et proclame en ces termes l'unité et la solidarité sociale : « La société « seule, l'être collectif, peut, sans crainte d'une erreur « absolue et immédiate, suivre son instinct et s'abandonner à son libre arbitre : la raison supérieure, qui « est en elle, et qui se dégage peu à peu par les manifestations de la multitude et la réflexion des individus, la ramène toujours au droit chemin. Le philosophe est incapable de découvrir par intuition la « vérité ; et si c'est la société elle-même qu'il se propose « de diriger, il court risque de mettre ses vues propres, « toujours fautives, à la place des lois éternelles de « l'ordre, et de pousser la société aux abîmes. Il lui faut « un guide : or quel peut être ce guide, sinon la loi du « développement, la logique immanente de l'humanité « même[1] ? »

Dans ce passage, M. Proudhon affirme : l'unité, la solidarité, et l'infaillibilité sociale ; les trois choses précisément que le communisme affirme ou suppose dans l'État ; et il nie : la capacité et le droit des individus à gouverner les nations ; la même précisément que nie le communisme. On le voit donc, proudhoniens et communistes vont au même but par des voies diverses ; les uns et les autres affirment le gouvernement, et,

[1] Les *Confessions d'un révolutionnaire*, etc., édition de 1849, p. 14, col. 2 ; — édition de 1852, p. 149.

avec le gouvernement, l'unité et la solidarité des sociétés humaines. Pour les uns et pour les autres, le gouvernement est infaillible, c'est-à-dire tout-puissant, ce qui exclut toute idée de liberté dans les individus : placés sous la juridiction d'un gouvernement tout-puissant et infaillible, ils ne peuvent être que des esclaves. Que le gouvernement réside dans l'État, symbole de l'unité politique, ou dans la société considérée comme un être solidaire, il résulte toujours de la doctrine socialiste qu'en lui se condensent tous les droits sociaux, et que l'individu, considéré isolément, se trouve condamné à la plus complète servitude.

M. Proudhon fait donc tout le contraire de ce qu'il dit ; il est tout le contraire de ce qu'il paraît être ; il proclame la liberté et l'égalité, et il constitue la tyrannie ; il nie la solidarité, et il la suppose ; il s'appelle lui-même anarchiste, et il a faim et soif de gouvernement ; sous des apparences audacieuses, il est timide : l'audace est dans ses phrases, la timidité dans ses idées ; on le croit dogmatique, et il est sceptique : sceptique dans la substance, dogmatique dans la forme ; il annonce solennellement qu'il va faire entendre des vérités étranges et nouvelles, et il n'est qu'un écho de vieilles erreurs tombées en discrédit.

Cet apophthegme : *La propriété, c'est le vol*, a frappé les Français par son air d'originalité et de nouveauté ; il est bon d'apprendre à nos voisins que rien n'est plus vieux de ce côté des Pyrénées. Depuis Viriate jusqu'à nos jours, tous nos héros de grand chemin, en appuyant

sur la poitrine du voyageur le canon de leur mousquet, l'appellent *voleur*, et comme à un voleur lui prennent ce qu'il a. M. Proudhon a volé aux bandits espagnols leur apophthegme, comme ils volent sa bourse au passant; et de même qu'il donne en spectacle au monde son originalité lorsqu'il n'est que plagiaire, de même il se proclame le prophète de l'avenir, lorsqu'il n'est que l'apôtre du passé. Son principal artifice consiste à exprimer la pensée qu'il affirme par le mot qui la contredit. Tout le monde, par exemple, appelle le despotisme despotisme ; M. Proudhon, lui, l'appellera anarchie. Et quand il a donné à la chose affirmée son nom contradictoire, avec ce nom il fait la guerre à ses amis, avec la chose la guerre à ses adversaires : par la dictature communiste qui est au fond de son système, il épouvante le capital; par le mot *an-archie*, il met en fuite ses amis les communistes ; puis il regarde autour de lui pour constater l'effet produit, et, voyant les premiers tout tremblants, les seconds réduits au silence, il les salue de ses ricanements. Une autre de ses industries consiste à prendre de chaque doctrine trop peu pour qu'on puisse le confondre avec ceux qui la soutiennent, et assez pour exciter la colère de ceux qui la combattent; on trouve dans ses écrits des pages que pourraient signer tous les partisans de l'ordre, elles sont à l'adresse des hommes de révolution ; d'autres que pourraient souscrire les plus fanatiques démocrates, elles sont destinées aux amis de l'ordre ; dans quelques-unes il fait parade de l'athéisme le plus impudent, il les a

écrites pour les catholiques ; il en est enfin qu'avouerait le plus fervent chrétien, elles sont destinées aux matérialistes et aux athées. Le bonheur suprême de cet homme est de forcer tout le monde à lever la main contre lui, et de la lever, lui, contre tout le monde. Quand il déclare que quiconque voudra le gouverner est son ennemi, il ne révèle que la moitié de son secret ; voici l'autre moitié : il tient pour ennemi quiconque s'avise de l'écouter et de le suivre. Que le monde se fasse un jour proudhonien, et, pour avoir la joie de faire la guerre au monde, il ne voudra plus l'être ; mais, si jamais cela arrive, que le monde ne lui joue pas le tour de se mettre encore une fois d'accord avec lui et d'abandonner le système que M. Proudhon abandonne : désespéré de ne plus avoir de contradicteur, il se pendrait au premier arbre venu. Je ne sais si après le malheur de ne pouvoir aimer, qui est le malheur satanique par excellence, il en est un plus grand que celui de ne vouloir pas être aimé, qui est le malheur proudhonien. Et pourtant cet homme, objet effrayant de la colère divine, conserve quelque part, dans le plus profond de son être ténébreux, quelque chose qui est lumière et amour, quelque chose qui le distingue encore des esprits infernaux ; bien qu'enveloppé déjà d'ombres qui s'épaississent rapidement, il n'est point tout entier haine et ténèbres. Ennemi déclaré de toute beauté littéraire comme de toute beauté morale, il est, sans le savoir et sans le vouloir, beau littérairement et moralement dans les quelques pages qu'il consacre à la grâce modeste de la pudeur, aux

simples et chastes amours, aux harmonies et aux magnificences catholiques. Son style alors s'élève, plein de pompe et de majesté, ou prend le ton doux et paisible des plus fraîches idylles.

Considéré en soi et isolément, M. Proudhon est inexplicable et inconcevable : on croit que M. Proudhon est une personne, on se trompe, il est une personnification. Contradictoire et illogique au plus haut degré, le monde le dit conséquent ; c'est qu'il est une conséquence, la conséquence de toutes les idées fausses, de tous les principes contradictoires, de toutes les prémisses absurdes posées depuis trois siècles par le rationalisme moderne. Les prémisses contiennent la conséquence, la conséquence suppose les prémisses ; ces trois siècles devaient donc nécessairement produire M. Proudhon, et M. Proudhon porte en lui nécessairement ces trois siècles. Voilà pourquoi il est indifférent d'étudier les siècles ou l'homme ; on a toujours le même résultat. Toutes les contradictions proudhoniennes se trouvent dans les trois derniers siècles, toutes les contradictions des trois derniers siècles dans M. Proudhon, et les unes et les autres sont toutes concentrées dans un livre qui, à ce point de vue, est l'œuvre la plus remarquable de ce temps : le *Système des contradictions économiques*. Ce livre, son auteur et les siècles rationalistes ne sont qu'une même chose. Entre eux, il n'y a de différence que dans les noms et dans les formes; ils représentent et expriment un fond complétement identique, ici sous la forme du livre, là sous la forme de l'homme, et là sous la forme

du temps. C'est ce qui explique pourquoi M. Proudhon est condamné à n'être jamais original et à toujours le paraître ; il ne peut l'être, car, une fois les prémisses données, rien de moins original que la conséquence ; il doit le paraître toujours, rien ne doit sembler plus original que la concentration dans un homme de toutes les contradictions de trois siècles contradictoires.

Cela ne veut point dire que M. Proudhon ne soit pas en quête de la vraie originalité. Il cherche à être vraiment original lorsqu'il entreprend de formuler la synthèse de toutes les antinomies, de donner l'équation suprême de toutes les contradictions ; mais c'est précisément en ceci, c'est-à-dire dans la manifestation de sa personnalité propre, que se découvre son impuissance. Son équation n'est que le principe d'une nouvelle série de contradictions, et sa synthèse le principe d'une série nouvelle d'antinomies. Lorsque, par exemple, placé entre la propriété, qui est la thèse, et le communisme, qui est l'antithèse, il cherche la synthèse dans la propriété non héréditaire, il ne voit point que la propriété non héréditaire n'est pas la propriété, et que, ne supprimant pas la contradiction, sa prétendue synthèse n'est qu'une manière nouvelle de nier la thèse vaincue et d'affirmer l'antithèse victorieuse. Ou bien encore, lorsque, pour formuler la synthèse où doivent se concilier, d'une part, l'autorité, qui est la thèse, et, d'autre part, la liberté, qui est l'antithèse, il nie le gouvernement et proclame l'anarchie, s'il veut dire qu'il ne doit plus y avoir de gouvernement, sa synthèse

n'est autre chose que la négation de la thèse, la négation de l'autorité, et l'affirmation de l'antithèse, l'affirmation de la liberté humaine ; si, au contraire, il veut dire que le pouvoir dictatorial et absolu ne doit pas être dans l'État, mais dans la société, il ne fait que nier l'antithèse et affirmer la thèse, nier la liberté et affirmer l'omnipotence communiste. Dans l'un et l'autre cas, où est la conciliation ? où est la synthèse ? M. Proudhon n'est fort que lorsqu'il se contente d'être la personnification du rationalisme moderne, absurde et contradictoire par nature ; il n'est faible que lorsque, voulant faire paraître son individualité, il cesse d'être une personnification pour devenir une personne.

J'ai étudié M. Proudhon sous tous les aspects, et si l'on me demandait quel est le trait le plus saillant de sa physionomie intellectuelle, je répondrais que c'est le mépris de Dieu et des hommes. Jamais homme ne pécha aussi gravement contre l'humanité et contre l'Esprit-Saint. Lorsque cette corde de son cœur résonne, le son qu'elle rend est toujours d'une puissance qui a quelque chose d'indéfinissable. Non, ce n'est pas lui qui parle alors ; c'est un autre qui est en lui, qui le tient, qui le possède, qui le jette haletant en proie aux convulsions de l'épileptique ; c'est un autre qui est plus que lui, et qui le contraint à soutenir avec lui un perpétuel dialogue. Ce qu'il dit parfois est si étrange, et il le dit d'une si étrange manière, que l'esprit demeure en suspens, ne sachant si celui qui parle est un homme ou un démon ; s'il parle sérieusement, ou

s'il se moque. Quant à lui, si cela dépendait de sa volonté, il aimerait mieux passer pour un démon que pour un homme. Homme ou démon, ce qu'il y a de certain, c'est que sur ses épaules pèsent d'un poids écrasant trois siècles réprouvés[1].

[1] Dans sa troisième édition (1852) des *Confessions d'un révolutionnaire* (p. 180), M. Proudhon cite ce passage et sent le besoin de protester qu'il n'est pas possédé : « Que mes lecteurs se rassurent, dit-il, et « ne craignent pas, en me lisant, de respirer une odeur infernale. » C'est ce que le diable dit toujours à ceux qui l'écoutent. Puis il se compare à Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont « les jésuites de Jérusalem disaient : « Il a le diable au corps, *Dæmonium habet.* » Ici le diable se trahit et l'odeur infernale devient par trop forte. Enfin il accuse Donoso Cortès de vouloir le faire brûler : « Autant qu'il est en lui, il me passe la chemise « soufrée ; il me couvre du san-benito, et, au prochain auto-da-fé, il criera au « bourreau : Allume ! » S'il y avait le moindre danger de brûlure, nous sommes persuadés que le diable aurait quelque peine à pousser son disciple, et que M. Proudhon chercherait ailleurs que dans le blasphème le moyen de faire parler de lui ; il sut toujours allier la prudence au courage. C'est du reste tout ce qu'il trouve à répondre au livre de Donoso Cortès ; son maître lui a fait comprendre qu'il était plus aisé de parler de jésuites, de chemise soufrée et d'auto-da-fé que de réfuter cette irréfutable démonstration de l'inconsistance et de l'absurdité de ses théories.

(*Note des traducteurs.*)

CHAPITRE V

SUITE DU MÊME SUJET.

Au point de vue de la question que nous traitons, le plus conséquent des socialistes modernes me paraît être Robert Owen [1]. Rompant, par une révolte ouverte et

[1] Robert Owen, né en 1771 à Newton, comté de Montgomery (Angleterre), entra de bonne heure dans le commerce, et y fit une fortune considérable. Avant de formuler son système, il avait essayé de l'appliquer au sein d'un établissement industriel fondé par lui à New-Lanark. En 1812, il publia ses *Nouveaux Aperçus de la société* (New Views of society. — Londres, in-8°). Malgré l'absurdité et l'immoralité de ses doctrines, il eut un temps de vogue. Le premier ministre, lord Liverpool, lui accorda sa protection ; des souverains lui adressèrent des lettres autographes ; le roi de Prusse lui envoya une médaille d'or, et l'on vit les ducs de Kent et de Sussex, frères du roi, présider des meetings en son honneur. Owen, enivré, se proclama le *favori de l'univers*, et, en 1818, à l'occasion du congrès d'Aix-la-Chapelle, il publiait une *Adresse aux souverains*. Mais sa décadence commença bientôt après, et, en 1825, il se vit obligé de quitter l'Angleterre et de se réfugier aux États-Unis. Là, il fonda, dans l'État d'Indiana, sous le nom de *Nouvelle-Harmonie*, une sorte de colonie où il appela tous ceux qui voulaient l'aider à la réalisation de ses doctrines. Cet essai acheva de le ruiner, et, en 1827, il fut contraint de revenir en Angleterre. En 1848, croyant l'occasion favorable, il accourut à Paris ; il espérait faire adopter son système par les socialistes ou même par le gouvernement provisoire, mais il n'eut aucun succès. Robert Owen a publié une quantité d'articles, de brochures, d'écrits de toute espèce. L'ou-

cynique, avec toutes les religions dépositaires des dogmes religieux et moraux, il nie le devoir en niant et la responsabilité collective qui constitue le dogme de la solidarité, et la responsabilité individuelle qui repose sur le dogme du libre arbitre de l'homme; puis, le libre arbitre mis de côté, il nie la transmission de la faute, et la faute elle-même. Jusque-là, on n'en peut disconvenir, il y a logique et conséquence dans toutes les déductions de ce socialiste; mais cela ne dure pas, et voici la contradiction qui arrive : Owen nie la faute et le libre arbitre et il affirme la distinction du bien et du mal moral, comme s'il pouvait y avoir bien ou mal là où il n'y a pas libre arbitre, et comme si mal et faute n'étaient pas synonymes. Ce n'est pas tout, il reconnaît la distinction du bien et du mal et il nie la peine qui en est la conséquence nécessaire.

L'homme, suivant Robert Owen, agit en conséquence de convictions invincibles. Ces convictions lui viennent pour une part de son organisation spéciale, pour l'autre des circonstances où il se trouve; et comme il n'est l'auteur ni de cette organisation ni de ces circonstances, il s'ensuit que celle-là et celles-ci agissent en lui fatalement et nécessairement. Tout cela est logique et conséquent; mais c'est la négation pure et simple du

vrage où il a plus particulièrement exposé son système est intitulé : *Révolutions dans l'intelligence et la politique de la race humaine* (Revolutions in the mind and practice of the human race, 1850).

(*Note des traducteurs.*)

libre arbitre, et quand on nie le libre arbitre, il est illogique, contradictoire, ridicule, d'affirmer le bien et le mal. Poussant l'absurde jusqu'à l'inconcevable, notre auteur prétend fonder une société et un gouvernement sur cette juxtaposition d'êtres irresponsables : l'idée de gouvernement et l'idée de société sont corrélatives à l'idée de la liberté humaine ; de la négation de l'une découle la négation des autres ; et celui qui ne les nie pas ou ne les affirme pas toutes ensemble affirme et nie simultanément la même chose. Après avoir nié la responsabilité et la liberté individuelles, non content d'avoir porté l'extravagance jusqu'au point d'affirmer la société et le gouvernement, Owen s'avise de recommander la bienveillance, la justice et l'amour à ceux qui, n'étant, selon lui, ni responsables, ni libres, ne peuvent avoir la liberté de se montrer à leur gré bons ou méchants, justes ou injustes, d'aimer ou de n'aimer pas. Je ne sais si l'on pourrait trouver dans les annales humaines un exemple plus éclatant d'inconséquence, d'aveuglement et de folie.

Les limites que je me suis fixées en entreprenant cet ouvrage m'empêchent d'aller plus loin dans le vaste champ des contradictions socialistes. Celles que nous avons signalées suffisent d'ailleurs, et au delà, pour mettre hors de doute et de toute controverse ce fait incontestable, que le socialisme, sous quelque aspect qu'on le considère, est une honteuse contradiction, et que de ses écoles ne peut sortir autre chose que le chaos.

La contradiction est si palpable, qu'il nous sera facile

de la mettre en relief, même quant aux points sur lesquels il semble que tous ces sectaires sont unis et d'un même sentiment. S'il est une négation qui leur soit commune, c'est assurément la négation de la solidarité de famille, de la noblesse. Tous les docteurs révolutionnaires et socialistes élèvent unanimement la voix pour nier cette communion de gloires et d'abaissements, de mérites et de démérites, entre les ascendants et leurs descendants, que dans tous les temps le genre humain a reconnue comme un fait. Or ces mêmes révolutionnaires et socialistes affirment d'eux-mêmes, à leur insu, dans la pratique, ce qu'ils nient des autres dans la théorie. Lorsque la Révolution française, échevelée et sanglante, eut foulé aux pieds toutes les gloires nationales ; lorsque, enivrée de ses triomphes, elle se crut assurée d'une victoire définitive, je ne sais quel orgueil aristocratique et de race, en opposition directe avec tous ses dogmes, s'empara d'elle. On vit alors les révolutionnaires les plus fameux, fiers comme d'anciens barons féodaux, faire les difficiles et n'accorder qu'avec réserve et scrupule le droit d'entrer dans leur très-noble famille. Mes lecteurs se rappelleront la question mémorable adressée par les docteurs de la nouvelle loi à ceux qui ambitionnaient cette faveur : « Quel crime as-tu commis? » Qui ne compatirait au malheur de l'homme qui n'en avait commis aucun? jamais pour lui ne devaient s'ouvrir les portes du Capitole où siégeaient dans leur terrible majesté les demi-dieux de la Révolution! Le genre humain avait institué la noblesse

de la vertu, la révolution institua la noblesse du crime.

Après la révolution de Février, n'avons-nous pas vu les socialistes et les républicains se diviser en catégories séparées par des abîmes formidables, et les républicains *de la veille* verser à pleines mains le mépris et l'outrage sur les républicains *du lendemain?* Plus heureux encore et plus fiers, d'autres s'écriaient : « Nous le disons avec un légitime orgueil, pour nous le titre de républicain est un titre de famille, il nous a été transmis avec le sang! » — N'était-ce pas afficher, en plein républicanisme, les préoccupations aristocratiques des temps soumis aux lois de la solidarité?

Examinez les unes après les autres les écoles révolutionnaires, et vous verrez que toutes s'efforcent à l'envi de se constituer en famille, qu'elles cherchent toutes à se donner de nobles ancêtres : celle-ci reconnaît pour auteur et pour maître le très-noble Saint-Simon, celle-là l'illustre Fourier, une troisième Babeuf le patriote : dans toutes vous trouvez un chef commun, un patrimoine commun, une gloire commune, des devoirs communs, et chacune se distingue, s'isole des autres pour former un groupe à part, dont tous les membres sont unis par les liens d'une étroite solidarité et qui cherche au fond du passé un signe de ralliement dans le nom de quelque personnalité fameuse. Il en est qui ont choisi Platon, glorieuse personnification de la sagesse antique; élevant leur ambition insensée à la hauteur du blasphème, d'autres, et ils sont nombreux, ne craignent pas de profaner le nom sacré

du Rédempteur ! Pauvre et abandonné, ils l'oublieraient peut-être ; humble, ils le mépriseraient ; mais leur insolent orgueil n'oublie pas que dans sa pauvreté, son abandon, son humilité, il était Roi, que le sang royal coulait dans ses veines. Quant à M. Proudhon, type parfait de l'orgueil socialiste, lequel est à son tour le type parfait de l'orgueil humain, s'élevant, sur les ailes de sa vanité, aussi haut qu'il le peut dans le lointain des âges, il va quêter des ancêtres jusque dans ces temps voisins de la création, où fleurirent chez les Hébreux les institutions mosaïques. En vérité, sa noblesse est encore plus ancienne et sa race plus illustre ; pour en trouver la souche, il faut pousser plus loin et arriver à une époque que le cercle étroit de l'histoire ne renferme pas, à des êtres qui, par l'élévation et la perfection de leur nature, sont incomparablement supérieurs aux hommes. On pourrait le prouver de manière à ne laisser sur ce point aucun doute, mais en ce moment cette démonstration me détournerait trop de mon sujet, et il suffit au but que je me propose d'avoir établi que les écoles socialistes sont condamnées à la contradiction et à l'absurdité d'une manière irrévocable ; que chacun de leurs principes est contradictoire de celui qui le précède et de celui qui le suit ; que leur conduite est la condamnation complète de toutes leurs théories, et que leurs théories sont la condamnation radicale de leur conduite.

Cherchons maintenant à nous former une idée approximative de ce que serait l'édifice socialiste sans tous

les défauts de proportion qui le rendent si laid et le mettent hors de tout genre régulier d'architecture : après avoir vu ce qu'il est aujourd'hui avec ses dogmes contradictoires, il ne semble pas hors de propos d'examiner brièvement ce qu'il sera dans l'avenir, lorsque la vertu latente, qui est en toute théorie, se développant par l'action du temps, l'aura dégagé de ses contradictions et de ses inconséquences. La méthode à suivre pour cela est très-simple : il suffit de prendre l'une des propositions, n'importe laquelle, qui sont unanimement acceptées par les socialistes de toutes les écoles, et de tirer de cette proposition les conséquences qu'elle renferme.

La négation fondamentale du socialisme répond à la grande affirmation qui est comme le centre des affirmations catholiques, c'est la négation du péché. Elle porte en elle, et la logique en déduit une série sans fin d'autres négations relatives celles-ci à l'Être divin, celles-là à l'être humain, d'autres à l'être social. Parcourir toute cette série serait chose impossible et étrangère d'ailleurs à notre but. Il suffit pour l'atteindre de signaler entre toutes ces négations les plus fondamentales.

Ce n'est pas seulement le fait, mais encore la possibilité du péché, que nient les socialistes, et de cette double négation sort la négation de la liberté humaine, qui ne se conçoit pas sans le pouvoir laissé à la nature humaine de choisir entre le bien et le mal, de tomber de l'état d'innocence dans l'état de péché.

La négation du libre arbitre entraîne la négation de la responsabilité de l'homme, et celle-ci la négation de toute pénalité, d'où suit d'un côté la négation du gouvernement divin, et, de l'autre, la négation des gouvernements humains. Donc, quant à la question de gouvernement, la négation du péché conduit au nihilisme.

Nier la responsabilité individuelle, c'est nier la responsabilité en commun, ce qui se nie de l'individu ne pouvant s'affirmer de l'espèce, et il n'y a plus de responsabilité humaine. Ce qu'on nie de chacun en particulier et de tous universellement ne saurait être affirmé de quelques-uns : avec la responsabilité de l'individu et celle de l'espèce disparaît la responsabilité de toutes les associations ; en d'autres termes il n'y a plus ni responsabilité sociale, ni responsabilité politique, ni responsabilité domestique. Donc, quant à la question de la responsabilité, la négation du péché conduit au nihilisme.

Nier la responsabilité individuelle, domestique, politique, humaine, c'est nier la solidarité dans l'individu, dans la famille, dans l'État, dans l'espèce, puisque la solidarité n'est autre chose que la responsabilité en commun. Donc, quant à la question de la solidarité, la négation du péché conduit au nihilisme.

Nier la solidarité dans l'homme, dans la famille, dans l'État, dans l'espèce, c'est nier l'unité dans l'espèce, dans l'État, dans la famille et dans l'homme, puisque entre la solidarité et l'unité l'identité est si

complète, que ce qui est un ne se peut concevoir que comme solidaire, et réciproquement. Donc, quant à la question de l'unité, la négation du péché conduit au nihilisme.

De la négation absolue de l'unité procèdent les négations suivantes : négation de l'humanité, négation de la société, négation de la famille, négation de l'homme. Nulle chose n'existe qu'à la condition d'être une, et par conséquent on ne peut affirmer l'existence de la famille, de la société et de l'humanité, qu'à la condition d'affirmer l'unité domestique, politique, humaine. Nier ces trois unités, c'est nier ces trois choses; affirmer leur existence et nier leur unité, c'est se contredire dans les termes. Chacune de ces choses est nécessairement une, ou elle ne peut être en aucune manière; donc, si elles ne sont pas *unes*, elles n'existent pas, et leur nom même est absurde, puisque c'est un nom qui ne nomme rien.

La négation de l'homme individuel se déduit autrement, mais n'en résulte pas moins de la négation de l'unité. Seul l'homme individuel peut, jusqu'à un certain point, exister sans être un et sans être solidaire : ce qu'on nie de lui en niant son unité et sa solidarité, c'est qu'aux différents moments de sa vie il soit la même personne. S'il n'y a pas de lien qui unisse le présent au passé et à l'avenir, il s'ensuit que l'homme n'existe que dans le moment présent. Mais, dans cette supposition, il est clair que son existence est plutôt phénoménale que réelle. Si je ne vis pas dans le passé,

parce qu'il est passé et qu'il n'y a pas de lien entre le passé et le présent; si je ne vis pas dans le futur, parce que le futur n'est pas, et que, dès qu'il sera, le présent aura cessé d'être; si je ne vis que dans le présent qui n'existe pas, puisqu'au moment où on va l'affirmer il n'est déjà plus, mon existence est manifestement plutôt théorique que pratique; si je n'existe pas dans tous les temps, je n'existe en aucun temps. Je ne conçois le temps qu'en ses trois formes réunies, et ne puis le concevoir si je les sépare. Qu'est-ce que le passé sinon une chose qui n'est plus? qu'est-ce que l'avenir sinon une chose qui n'est pas encore? et qui arrêtera le présent, le temps nécessaire pour l'affirmer après qu'il est sorti de l'avenir et avant qu'il ne tombe dans le passé? Affirmer l'existence de l'homme après avoir nié l'unité des temps revient à ne donner à l'homme que l'existence spéculative du point mathématique. Donc la négation du péché aboutit au nihilisme en ce qui touche l'existence de l'homme individuel comme en ce qui touche l'existence de la famille, de la société politique, de l'humanité, et il est démontré que, dans tous les ordres, toute doctrine socialiste, ou, pour parler plus exactement, toute doctrine rationaliste aboutit forcément au nihilisme. Ceux qui se séparent de Dieu vont au néant, rien de plus naturel et de plus logique puisqu'il n'y a que le néant qui soit hors de Dieu.

Cela établi, je suis en droit d'accuser le socialisme actuel de timidité et de contradiction. Nier le Dieu trine et un pour affirmer un autre Dieu; nier l'huma-

nité sous un point de vue pour venir l'affirmer sous un autre ; nier la société sous certaines formes, pour l'affirmer ensuite sous des formes différentes ; nier la famille d'un côté pour l'affirmer de l'autre ; nier l'homme de telle façon pour affirmer l'homme de telle autre façon ou de façon tout opposée, n'est-ce pas là marcher dans la voie des transactions contradictoires qu'inspire un esprit timide et sans résolution ? Le socialisme d'aujourd'hui est encore un semi-catholicisme et rien de plus. Si les limites de cet ouvrage me le permettaient, il ne me serait pas difficile de démontrer que chez le plus avancé de ses docteurs les affirmations catholiques se trouvent en plus grand nombre que les négations socialistes ; ce qui donne en résultat un catholicisme absurde et un socialisme contradictoire. Par toute affirmation qui suppose un Dieu, on tombe nécessairement entre les mains du Dieu des catholiques ; par toute affirmation qui suppose l'humanité, on accepte l'humanité une et solidaire du dogme chrétien ; par toute affirmation qui suppose la société, on est conduit à l'affirmation catholique sur les institutions sociales ; par toute affirmation qui suppose la famille, on s'engage à affirmer tout ce que le catholicisme affirme et tout ce que le socialisme nie d'elle ; enfin par toute affirmation de l'homme quelle qu'elle soit, on affirme Adam, l'homme de la Genèse. Le catholicisme est comme ces énormes cylindres sous lesquels, dès que la partie est engagée, passe le tout. S'il ne change de route, le socialisme ne l'évitera pas, et, pris sous ce cylindre for-

midable, il y passera tout entier avec ses pontifes et ses docteurs; on n'en retrouvera pas vestige.

M. Proudhon est ridicule, en vérité, lui qui n'a guère coutume de l'être, lorsque, proclamant la négation du gouvernement comme la dernière de toutes les négations, il se pose en Auguste triomphant et réclame pour cette parole le premier rang entre toutes les paroles socialistes, tant elle lui paraît audacieuse. Les socialistes, en présence des catholiques, sont ce qu'étaient les sages de la Grèce en présence des prêtres de l'Orient : des enfants qu'on prend pour des hommes. La négation de tout gouvernement, loin d'être la dernière des négations possibles, n'est qu'une négation préliminaire et les nihilistes futurs la relégueront au livre de leurs prolégomènes. Si M. Proudhon ne sort pas de là, il sera pris comme les autres sous le cylindre catholique. Tout y passe, sauf le néant; il faut donc ou affirmer le néant, ou se voir avec toutes ses négations et toutes ses affirmations, toute son âme et tout son corps, passé par ce cylindre. Tant que M. Proudhon ne prendra pas courageusement son parti, il me laissera le droit de l'accuser devant les rationalistes futurs comme suspect de catholicisme latent et de modérantisme secret. Ceux des socialistes qui ne prétendent pas se donner pour les héritiers du catholicisme disent d'eux-mêmes qu'ils en sont l'antithèse; mais le catholicisme n'est pas une thèse, et par conséquent il n'y a point d'antithèse à lui opposer. Le catholicisme est une synthèse qui embrasse tout, qui contient

tout, qui explique tout, et qui ne peut être, je ne dis pas vaincue, mais simplement combattue, que par une synthèse de même nature, embrassant comme lui, contenant et expliquant toutes choses. Les thèses et les antithèses humaines tiennent toutes largement dans la synthèse catholique : elle attire tout et condense tout en elle par la force invincible d'une vertu incommunicable. Ceux qui se figurent vivre en dehors du catholicisme vivent en lui, parce qu'il est comme l'atmosphère des intelligences ; les socialistes ont le sort commun : après des efforts gigantesques pour se séparer du catholicisme, ils ne sont parvenus qu'à devenir de mauvais catholiques [1].

[1] De toute cette démonstration de l'absurdité du socialisme, M. l'abbé Gaduel (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853) tire cette unique proposition : *Il faut affirmer le néant ou passer avec toute son âme et tout son corps sous le terrible cylindre de la foi.* C'est en ces termes qu'il la donne, sans un seul mot qui puisse faire soupçonner à quel propos, à qui et comment cela est dit. (Voyez, au bas de la page 99, la note où nous avons rapporté en entier ce passage de M. l'abbé Gaduel.) Il semble vouloir en conclure que Donoso Cortès nie toute distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre les vérités que la raison peut connaître par sa propre lumière et celles qu'elle ne peut connaître que par la lumière de la foi, et que, d'après lui, *sans le rayon supérieur de la révélation, la raison humaine est radicalement impuissante à connaître aucune vérité.* Rien dans le texte n'autorise une pareille accusation. Donoso Cortès n'ignorait pas, ce que savent les petits enfants, qu'il y a deux ordres de vérités ; mais il savait, ce que paraît ignorer M. l'abbé Gaduel, que, pour être distincts, ces deux ordres ne sont pas séparés, qu'il y a entre eux rapport et harmonie.

La doctrine catholique est *une;* en elle toutes les vérités se tiennent et s'enchaînent. Donc la logique condamne quiconque admet une seule des vérités catholiques à admettre toutes les autres, et de même logiquement

il faut les nier toutes dès qu'on s'avise d'en nier une seule. De plus, la doctrine catholique est catholique, c'est-à-dire *universelle;* elle contient toute vérité; il n'y a pas de vérité qui, d'une manière ou d'une autre, ne relève d'elle : donc, à moins de violer la logique, les lois de la raison, il faut ou nier toute vérité ou admettre la doctrine catholique tout entière, être catholique ou sceptique, affirmer Dieu avec tout ce que Dieu nous enseigne ou affirmer le néant.

La vérité surnaturelle est au-dessus de la raison, qui, livrée à ses seules forces, ne pourrait jamais arriver jusqu'à elle ; mais c'est à la raison qu'elle est révélée, et le fait de cette révélation lui est démontré, autrement la raison ne pourrait pas y croire. L'autorité de l'Église, dépositaire de la révélation, l'est également, sans quoi la raison ne pourrait pas l'accepter. Il y a en un mot une démonstration vraie et rigoureuse de la vérité du catholicisme. Or, si le catholicisme est démontré, il l'est par la raison, et dès lors la raison ne peut le nier sans se nier elle-même. Dire qu'il y a entre le catholicisme et le scepticisme un milieu où l'homme peut rester sans aller contre la raison, c'est dire ou que l'homme peut, sans aller contre la raison, nier la vérité démontrée, ou que le catholicisme n'a pas pour l'homme de démonstration suffisante.

M. l'abbé Gaduel paraît se représenter l'ordre purement naturel comme existant à part et en dehors de l'ordre surnaturel. Rien de moins conforme à la réalité. L'état de pure nature n'existe pas, n'a jamais existé; ce n'est qu'une pure possibilité. Le naturel et le surnaturel sont partout étroitement unis. La grâce suppose la nature et n'est donnée de Dieu que pour la perfectionner et la redresser. La nature par elle seule ne suppose pas la grâce, mais elle est de soi capable de la recevoir, et en fait elle a été formée pour cela ; ce don-là est toujours offert, et le surnaturel pénètre l'ordre naturel tout entier; il remplit le monde et l'histoire. Celui qui nie le surnaturel se met donc hors d'état de rien comprendre à l'histoire, au monde, à l'état réel de l'homme; et, comme cette négation n'empêche pas le surnaturel d'exister, sa raison à chaque instant va heurter contre cette pierre et s'y brise; ne rencontrant où qu'il aille que d'indéchiffrables énigmes et ne voulant pas écouter la voix qui seule en donne le mot, il doit conclure au scepticisme. Pourquoi rejette-t-il le surnaturel? parce qu'il le trouve contraire à la raison. Or le surnaturel est partout; il n'y a donc rien ici-bas où la déraison n'apparaisse, où l'absurdité ne vienne dérouter la raison et la faire douter d'elle-même. Le catholicisme seul peut tirer l'homme de cet abîme, parce que le catholicisme seul a la vérité surnaturelle qui explique tout et sans laquelle rien ne s'explique. Tout homme qui raisonne juste se trouve donc ré-

duit à l'alternative ou d'affirmer le catholicisme ou d'affirmer le néant.

On arrive à la même conclusion dès que l'on cherche à se rendre compte du lien qui rattache les unes aux autres toutes les vérités. Pour procéder avec ordre, remarquons d'abord qu'il y a des vérités nécessaires et des vérités contingentes : ainsi le mystère de la très-sainte Trinité est une vérité nécessaire, puisque Dieu est nécessairement ce qu'il est ; le mystère de l'incarnation, au contraire, est une vérité contingente, puisque l'incarnation n'a eu lieu que par un effet de la libre volonté de Dieu. De même : que la créature doive obéissance au Créateur, c'est une vérité nécessaire; que l'homme ait violé ce devoir, c'est une vérité contingente, etc., etc. Il importe de faire cette distinction, mais il importe également de ne pas perdre de vue que toute vérité contingente suppose une vérité nécessaire sans laquelle elle ne pourrait être : par exemple, l'existence de la créature suppose et l'existence de Dieu et le pouvoir en Dieu de créer *ex nihilo;* l'incarnation suppose la trinité, etc., etc. Si d'autre part les vérités nécessaires n'impliquent pas les vérités contingentes, elles en impliquent la possibilité : la notion de Dieu implique la possibilité de la création; la trinité implique la possibilité de l'incarnation, etc., etc. La vérité contingente n'est qu'une possibilité réalisée, et cette possibilité est réalisable nécessairement. Il s'ensuit que la négation de la vérité contingente conduit à la négation de la possibilité qu'elle réalise, et par là à la négation de la vérité nécessaire par laquelle est cette possibilité. Nous reviendrons sur ce point tout à l'heure ; mais constatons d'abord qu'entre les vérités nécessaires de l'ordre surnaturel et les vérités nécessaires de l'ordre naturel il y a un lien intime, et que ce lien n'est pas moins étroit entre les vérités contingentes de l'un et de l'autre, quoiqu'il soit d'une nature différente.

Quant aux vérités nécessaires, la chose est évidente. La vérité est une ; pour le nier, il faudrait nier l'unité de Dieu, et il s'ensuit qu'en elle tout se tient et s'enchaîne. Dès lors, nier une seule des vérités nécessaires, c'est nier implicitement toutes les autres, de même qu'affirmer une seule de ces vérités, c'est affirmer implicitement la vérité tout entière ; et, comme les vérités contingentes ne peuvent pas exister si les vérités nécessaires disparaissent, il est manifeste que la négation d'une seule vérité nécessaire, soit de l'ordre surnaturel, soit de l'ordre naturel, contient logiquement la négation de toute vérité, l'affirmation du néant.

La raison bornée de la créature ne voit pas la vérité dans son unité, et elle est incapable de saisir le lien qui rattache la partie qu'il lui est donnée de voir à celle que ses yeux débiles ne peuvent atteindre. Il s'ensuit que ni l'homme ni aucune créature ne peut, par ses propres forces, s'élever de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel ; mais il ne s'ensuit nullement

ni qu'entre les deux ordres il n'y ait en réalité aucun lien, ni que lorsque des vérités de l'ordre supérieur sont révélées à l'homme il puisse les nier sans porter atteinte aux vérités de l'ordre inférieur. Ne pas connaître une vérité et nier cette vérité lorsqu'on la connaît sont choses fort différentes. La négation a de tout autres conséquences que la simple ignorance. Le mystère de la très-sainte Trinité est une vérité nécessaire qui dépasse la raison humaine; l'existence de Dieu être infini et parfait est une autre vérité nécessaire que la raison atteint et se démontre; nous ne voyons pas le lien qui unit ces deux vérités et comment on peut les déduire l'une de l'autre, et cependant nous voyons avec la clarté de l'évidence que, si toutes deux sont des vérités, elles se supposent mutuellement, de telle sorte que, Dieu étant infini et parfait, il est nécessairement une essence en trois personnes; qu'étant une essence en trois personnes il est nécessairement infini et parfait; que nier la première de ces vérités, c'est nier la seconde et réciproquement; qu'elles ne sont en un mot qu'une seule et même vérité, car il est évident que rien ne peut manquer à la perfection de l'être parfait, et que tout ce qui lui est essentiel est nécessaire à sa perfection. Or quoi de plus essentiel à Dieu, d'après le dogme catholique, que la trinité des personnes dans l'unité de l'essence?

Mais, si le lien que nous ne voyons pas entre les vérités nécessaires de l'ordre surnaturel et les vérités nécessaires de l'ordre naturel existe réellement, il s'ensuit que, lorsque les premières nous sont révélées, la lumière de cette révélation rejaillit sur les secondes; et, par une conséquence nécessaire, que nous ne pouvons repousser cette lumière sans diminuer en nous la force de la lumière naturelle, nier les vérités de l'ordre supérieur sans nier implicitement les vérités de l'ordre inférieur qui leur correspondent. L'histoire de l'esprit humain atteste qu'il en est ainsi. Comparez, par exemple, aux théodicées des sages les plus fameux de l'antiquité la théodicée des théologiens catholiques, et vous verrez si la connaissance du mystère de la sainte Trinité n'a pas singulièrement agrandi, fortifié, rectifié la connaissance naturelle de Dieu et des attributs divins. Il n'est pas une vérité de l'ordre naturel que le dogme chrétien n'ait environnée de la sorte d'une clarté nouvelle. De même, parcourez l'histoire des hérésies : leurs négations de la vérité révélée ne les conduisent-elles pas toujours à des négations correspondantes de la vérité naturelle? Les aberrations des gnostiques sur la trinité et sur Dieu ou celles de Luther et de Calvin sur la grâce et le libre arbitre, pour ne citer que ces deux exemples, sont-elles moins contraires à la raison qu'à la foi?

Quant aux vérités contingentes ou de fait, puisqu'elles ont leur origine dans les libres déterminations de la volonté divine ou des volontés créées,

il est clair que le lien qui les rattache les unes aux autres ne saurait être un lien logique et nécessaire ; mais, comme toutes les volontés créées sont sous la dépendance de la volonté divine, et comme la volonté divine est souverainement sage, souverainement raisonnable, il est clair aussi qu'elles trouvent dans l'unité des desseins de Dieu leur lien et leur unité. Pour l'homme, cette unité est même plus visible que l'autre ; nous voyons plus clairement, par exemple, comment le mystère de l'incarnation et de la rédemption se lie à l'état de l'homme tombé dans le péché, que nous ne voyons comment le mystère de la Trinité est contenu dans la notion de l'Être infini et parfait. Il suit de là que la négation des vérités contingentes de l'ordre surnaturel conduit à la négation des vérités contingentes de l'ordre naturel. Si, par exemple, on nie la rédemption, on arrive bien vite à nier que l'homme ait besoin d'un rédempteur, qu'il soit coupable et pécheur. Et non-seulement on nie le péché dans l'ordre de la grâce, on le nie encore dans l'ordre de la nature ; puis, la négation du fait ne pouvant pas se justifier autrement, on en nie la possibilité, comme le font aujourd'hui les socialistes. La *raison*, même lorsqu'elle s'égare, a besoin de se persuader qu'elle a *raison*, et cherche toujours des *raisons* pour justifier ses erreurs. Or les raisons ne se trouvent pas dans l'ordre des vérités contingentes ; pour les avoir, il faut remonter à l'ordre des vérités nécessaires. Vous niez le fait du péché : pourquoi ? Au fond, c'est l'orgueil qui vous dicte cette négation, mais vous ne vous l'avouez pas ; pour la justifier à vos propres yeux, il vous faut une raison, c'est-à-dire quelque chose d'universel qui s'applique aux autres hommes comme à vous, quelque chose de nécessaire et que le Tout-Puissant lui-même ne puisse pas changer. C'est pourquoi de cette proposition : je n'ai pas péché, vous faites celle-ci : l'homme ne peut pas pécher. Or nier la possibilité du péché ce n'est plus nier une vérité contingente de l'ordre surnaturel, mais une vérité nécessaire de l'ordre naturel : l'imperfection de la créature, ce qui revient à nier toute distinction entre la créature et le créateur, à nier Dieu même. Prenez parmi les vérités contingentes telle vérité que vous voudrez de l'ordre surnaturel, vous verrez toujours que sa négation entraîne la négation d'une vérité corrélative dans l'ordre naturel, que celle-ci conduit aussi toujours à la négation d'une vérité nécessaire du même ordre, ce qui mène à la négation de toutes les vérités nécessaires, à la négation de toute vérité. Il est vrai que la raison de l'homme est trop faible pour pousser la logique jusque-là ; son inconséquence lui permet de diviser la vérité, d'en prendre et d'en laisser. Mais Donoso Cortès parle de ce qui est logiquement et non de ce qui est en fait. D'ailleurs, si l'inconséquence laisse à l'homme entré dans les voies de l'erreur des restes de vérité, la

logique n'en exerce pas moins sur lui son empire : tant qu'il demeure dans l'erreur, elle amoindrit de plus en plus ces restes par une action latente, mais continue et irrésistible. L'histoire de toutes les hérésies, et particulièrement du protestantisme, est là pour l'attester. M. l'abbé Gaduel devra donc reconnaître que, quoique *la raison humaine* puisse, *sans le rayon supérieur de la révélation*, connaître les vérités de l'ordre naturel, elle ne peut pas repousser impunément la révélation. Ceux qui la rejettent non-seulement se privent du bienfait inestimable qu'elle leur apporte, mais encore, par un juste châtiment de leur orgueil, ils perdent ou ils altèrent les vérités naturelles. Il y a plus : la simple absence, au sein des sociétés humaines, de la vérité révélée, produit un résultat semblable ; voyez les nations idolâtres où n'a pas encore pénétré la lumière du christianisme : elles ont la lumière de la raison, qu'en font-elles? Est-ce que la vérité naturelle n'y est pas horriblement méconnue? et ne sont-elles pas dans un état de dégradation dont la seule présence de l'Église, dépositaire de la révélation, préserve en Europe les peuples même hérétiques ou incroyants? L'expérience prouve donc que la vérité surnaturelle est nécessaire aux hommes pour la conservation de la vérité naturelle. Les sociétés privées de la première voient la seconde diminuer peu à peu, tandis que son éclat augmente chez celles que la révélation éclaire, et il semble que l'on peut entendre des unes et des autres ces paroles que le Sauveur adressait à ses apôtres : *Vobis datum est nosse mysteria regni cœlorum : illis autem non est datum. Qui enim habet dabitur ei et abundabit : qui autem non habet, et quod habet auferetur ab eo?* (*Matth.*, XIII, 11 et 12.)

Le lecteur voudra bien nous pardonner la longueur de cette note : nous le prions de considérer que *la nécessité logique* d'admettre ou de rejeter la vérité tout entière, de choisir entre le catholicisme et le scepticisme, est l'un des points fondamentaux de la doctrine de Donoso Cortès et l'un de ceux que combat avec le plus d'acharnement l'école dont M. l'abbé Gaduel s'est fait l'interprète.

(*Note des traducteurs.*)

CHAPITRE VI

DOGMES CORRÉLATIFS AU DOGME DE LA SOLIDARITÉ. — LES SACRIFICES SANGLANTS.
THÉORIES DES ÉCOLES RATIONALISTES SUR LA PEINE DE MORT.

Le socialisme, nous l'avons fait voir, n'est qu'un composé incohérent de thèses et d'antithèses qui se contredisent et s'annulent; le catholicisme, au contraire, forme une grande synthèse où toutes choses rentrent dans l'ordre et dans l'unité, qui met en toutes choses sa souveraine harmonie. On peut affirmer des dogmes catholiques que, quoique divers, ils ne sont qu'un seul dogme. Ils s'enchaînent si parfaitement, qu'on ne peut jamais déterminer quel est le premier, quel est le dernier dans le grand cercle divin. Cette vertu, qui est en eux tous de se pénétrer les uns les autres jusqu'au plus intime de leur essence, fait qu'on n'en peut nier, qu'on n'en peut affirmer aucun isolément; il faut ou les nier ou les affirmer tous ensemble; et, comme leurs affirmations dogmatiques comprennent toutes les affirmations possibles, il s'ensuit que

contre le catholicisme on ne peut formuler ni aucune espèce d'affirmation, ni aucune négation bornée à l'étroite sphère du relatif et du particulier ; toute négation qui l'attaque sur un point l'attaque tout entier dans sa prodigieuse synthèse, et se transforme par là même en négation absolue. Or Dieu, qui est manifestement dans la parole catholique, a disposé les choses de telle sorte, que cette suprême négation, logiquement nécessaire dès qu'on veut la combattre, se trouve impossible : pour tout nier, il faut commencer par se nier soi-même, et celui qui se nie lui-même ne peut aller plus loin ni rien nier après. La parole catholique est donc invincible, et il s'ensuit qu'elle est éternelle : depuis le jour de la création, elle ne cesse de se dilater dans l'espace et de retentir dans le temps, tant sa force d'expansion est immense, sa puissance de retentissement infinie. Rien n'affaiblit l'énergie de sa vertu souveraine, et, quand les temps auront fini leur cours, quand la main du Tout-Puissant aura replié les espaces, cette parole restera, retentissant éternellement dans les profondeurs de l'éternité. Tout passe dans ce bas monde : les hommes avec leurs sciences, qui ne sont qu'ignorance ; les empires avec leurs gloires, qui ne sont que fumée ; seule, cette parole demeure, et tout ce qui existe porte en soi témoignage que jamais elle ne cessa d'être elle-même, qu'elle est immuable.

Si l'on considère le dogme de la solidarité dans ses rapports avec le dogme de l'unité, on voit qu'ils se confondent et que, sous deux manifestations diverses,

ils ne sont, par leur essence, qu'un seul et même dogme. Si ensuite on le considère en lui-même, on voit qu'à son tour il se dédouble, et que les deux dogmes qu'il contient ne sont, comme l'unité et la solidarité, que deux manifestations diverses d'une même essence. La solidarité et l'unité de tous les hommes implique l'idée d'une responsabilité qui pèse sur tous en commun; or une telle responsabilité suppose que les mérites des uns peuvent profiter aux autres, et, de même, que la honte et la peine, fruit du crime, peut atteindre ceux qui ne l'ont pas commis. Quand c'est le dommage qui se communique de la sorte, le dogme conserve son nom générique de solidarité; il le change en celui de réversibilité quand c'est l'avantage qui se communique. Ainsi l'on dit que nous avons tous péché en Adam, parce que nous sommes tous solidaires avec lui; et que nous avons tous été rachetés par Jésus-Christ, parce que ses mérites sont réversibles sur nous. La différence, on le voit, n'est que dans les termes et n'altère en rien l'identité du fond. Il en est de même des dogmes de l'imputation et de la substitution, qui ne sont, du reste, que les dogmes de la solidarité et de la réversibilité considérés dans leurs applications. Nous subissons tous le châtiment infligé à Adam, dogme de l'imputation; Notre-Seigneur a souffert pour nous tous, dogme de la substitution; mais le principe en vertu duquel nous avons tous été sauvés en Notre-Seigneur est identique au principe en vertu duquel nous avons tous été coupables et punis en Adam, et en

réalité les deux dogmes ne sont qu'un seul et même dogme. Ce principe de la solidarité, qui explique les deux grands mystères de notre rédemption et de la transmission de la faute, est expliqué à son tour par cette même transmission et par la rédemption de l'homme. Sans la solidarité, vous ne pouvez pas même concevoir une humanité prévaricatrice et rachetée; et, d'un autre côté, il est évident que, si l'humanité n'a pu ni être rachetée par Jésus-Christ ni être coupable en Adam, on ne peut concevoir qu'elle soit une et solidaire.

Ce dogme, se joignant à celui de la prévarication adamique, nous révèle la vraie nature de l'homme, et Dieu n'a pas permis que les peuples le laissassent jamais tomber dans un complet oubli; toutes les nations du monde le confessent, et leurs témoignages restent gravés en traits lumineux dans les pages de l'histoire. Les peuples les plus civilisés comme les peuplades les plus sauvages ont cru ces deux choses : que les péchés de quelques-uns peuvent attirer la colère de Dieu sur la tête de tous, et que la délivrance de la peine et de la faute transmises peut être obtenue pour tous par une victime offerte en holocauste. Dieu condamne le genre humain pour le péché d'Adam et le sauve par les mérites de son Fils bien-aimé; Noé, inspiré de Dieu, maudit dans la personne de Chanaan toute la race de ce fils de Cham [1]; Dieu bénit dans la personne

[1] Cum vidisset (Noe) quæ fecerat ei filius suus minor (Cham pater Chanaan) ait : Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis (*Genes.* IX, 24 et seq.)

d'Abraham, puis dans la personne d'Isaac, puis dans la personne de Jacob, toute la race des Hébreux ; quelquefois il sauve des fils coupables à cause des mérites de leurs ascendants ; d'autres fois il châtie jusque dans la dernière génération les péchés des pères coupables. Tout cela paraît incroyable à la raison, et cependant rien de tout cela n'a paru étrange au genre humain ; loin de s'en choquer, il l'a cru de la foi la plus ferme et la plus constante. Œdipe est coupable, et les dieux versent sur Thèbes la coupe de leur fureur ; Œdipe est l'objet de la colère divine, et les mérites de son expiation sont réversibles sur Thèbes. Au jour le plus grand et le plus solennel de la création, lorsque l'Homme-Dieu allait par sa mort sanctionner la vérité de tous ces dogmes, il voulut qu'ils fussent d'abord confessés et proclamés par le peuple déicide. Du sein de ce peuple s'éleva un rugissement sinistre, une clameur surnaturelle, et l'on entendit ces effrayantes paroles : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! » Ne semble-t-il pas que, par la permission de Dieu, il y ait eu en ces moments suprêmes comme une concentration des temps et des dogmes ? Ce peuple impute à *un* seul, punit en sa personne, en le mettant à mort, les péchés de tous, et il demande à subir la même loi, en déclarant ses fils solidaires de son crime. Le même jour où ce dogme est ainsi proclamé par ce peuple, Dieu le proclame lui-même en se faisant solidaire de l'homme, et il proclame en même temps le dogme de la réversibilité, en demandant au Père pour

prix de sa passion le pardon de ses ennemis, le dogme de la substitution, en mourant pour eux, et enfin le dogme de la rédemption, conséquence de tous les autres, puisque si le pécheur est racheté, c'est parce que la victime qui lui est substituée en vertu du dogme de la solidarité a été acceptée et lui applique ses mérites en vertu du dogme de la réversibilité.

Proclamés en un même jour par un peuple et par un Dieu, et accomplis ensuite dans la personne de ce Dieu et dans les générations de ce peuple, tous ces dogmes étaient depuis le commencement du monde perpétuellement proclamés et perpétuellement accomplis. Ils l'étaient d'une manière éclatante, quoique pleine d'imperfection, se trouvant symbolisés dans une institution avant d'être réalisés dans une personne.

L'institution qui les symbolisait est celle des sacrifices sanglants. On la trouve établie, à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les régions; elle est, de toutes les institutions sociales, la plus universelle, et pourtant elle est aussi la plus mystérieuse, ou pour mieux dire la plus inconcevable, celle qui paraît le plus tomber dans l'absurde. Et, chose digne de remarque, cette universalité est un attribut commun à l'institution, symbole de ces dogmes, à la personne en qui ils ont eu leur accomplissement et aux dogmes même ainsi symbolisés et accomplis. L'imagination chercherait vainement à se figurer des dogmes, une personne, une institution plus universels : ces dogmes contiennent toutes les lois qui régissent les choses humaines;

dans l'unité de cette personne se trouvent unies la divinité et l'humanité; quant à l'institution, elle est commémorative de ce que ces dogmes contiennent d'universel, et symbolique de cette personne unique en qui réside l'universalité par excellence; enfin, considérée en elle-même, elle remplit la terre et s'étend jusque par delà les limites de l'histoire.

Abel est le premier homme qui, après la catastrophe du paradis terrestre, ait offert à Dieu un sacrifice sanglant, et ce sacrifice, parce qu'il était sanglant, fut agréable aux yeux de Dieu, qui les détourna avec dégoût du sacrifice de Caïn, offrant les fruits de la terre. Ce qui semble étrange, ce qui est plein de mystères, Abel, qui verse le sang en sacrifice expiatoire, en a horreur et meurt pour ne pas répandre le sang de celui qui le tue; Caïn au contraire, qui refuse de verser le sang en signe d'expiation, l'aime au point de répandre le sang de son frère. Comment se fait-il que, selon la manière dont elle s'accomplit, l'effusion du sang soit ici une purification, là une souillure? Pourquoi, d'une manière ou de l'autre, tous versent-ils le sang?

A partir de ce jour où le sang coula pour la première fois, il ne cesse plus d'arroser la terre. Et jamais il n'est répandu en vain : toujours ou il souille, ou il purifie, sa vertu est restée entière. Tous les hommes venus depuis Abel le juste et Caïn le fratricide se rapprochent plus ou moins de l'un ou de l'autre. Abel et Caïn sont les types de ces deux cités que régissent des lois con-

traires, que gouvernent des maîtres ennemis, qui s'appellent la Cité de Dieu et la Cité du monde, et entre lesquelles il y a guerre, non point parce que dans l'une on verse le sang et que dans l'autre on ne le verse pas, mais parce que dans l'une, c'est l'amour et dans l'autre la vengeance qui le répand ; parce que dans l'une il est offert à l'homme pour assouvir sa passion, et dans l'autre à Dieu, en sacrifice expiatoire.

Le vent des traditions bibliques n'a jamais cessé de souffler sur le genre humain, et toujours le genre humain a cru, d'une foi invincible, que l'effusion du sang est nécessaire ; qu'il y a une manière de répandre le sang, qui purifie ; que, répandu de toute autre manière, le sang rend coupable. Toute l'histoire atteste cette triple croyance : elle ne nous montre qu'actes cruels, conquêtes sanglantes, bouleversements et destructions de villes fameuses, morts atroces, victimes pures offertes sur les autels fumants, luttes des frères contre leurs frères, des riches contre les pauvres, des pères contre les fils, et la terre nous apparaît comme un lac de sang que ne peuvent dessécher ni les vents avec leurs brûlantes haleines, ni le soleil avec tous ses feux. La foi commune se révèle avec non moins d'évidence par les sacrifices sanglants offerts à Dieu sur tous les autels, et enfin, par la législation de tous les peuples : celui qui ôte la vie étant toujours et partout condamné à perdre la vie, à être retranché de la communion des vivants.

Dans la tragédie d'*Oreste*, Euripide met ces paroles dans la bouche d'Apollon : « Hélène n'est pas coupable

« de la guerre de Troie : sa beauté ne fut que l'in-
« strument dont les dieux se servirent pour allumer la
« guerre entre deux peuples, et faire couler le sang qui
« devait purifier la terre, souillée d'une multitude de
« crimes. » Écho tout à la fois des traditions de son peuple et des traditions de l'humanité, le poëte proclame que par l'effet d'une cause mystérieuse il y a dans le sang une secrète vertu qui purifie. Le sacrifice suppose l'existence de cette cause et de cette vertu; il est donc évident que le sang a dû acquérir cette vertu sous l'empire de cette cause, en des temps antérieurs à l'époque des sacrifices sanglants; et comme ces sacrifices se trouvent institués dès le temps d'Abel, il est hors de doute que la cause et la vertu dont nous parlons sont antérieures à Abel et contemporaines d'un grand événement paradisiaque, où cette vertu et sa cause doivent nécessairement avoir leur principe. Ce grand événement, nous le connaissons, c'est la prévarication du premier homme. La chair étant coupable en Adam, et, dans la chair d'Adam, celle de toute l'espèce, il fallait, pour que la peine fût proportionnée à la faute, que la peine pénétrât dans la chair comme la faute elle-même : de là, nécessité de l'effusion perpétuelle du sang humain. Mais la promesse d'un rédempteur avait suivi la faute d'Adam, et cette promesse ayant pour effet de mettre le rédempteur au lieu et place du coupable, l'exécution de la sentence demeura suspendue jusqu'à la venue de Celui qui devait venir. Voilà pourquoi Abel, dépositaire par Adam et de la sentence et

de la promesse qui en suspendait l'exécution jusqu'au moment où la victime substituée subirait le supplice pour le vrai criminel, voilà pourquoi, disons-nous, Abel institua l'unique sacrifice qui pût alors être agréable à Dieu : le sacrifice commémoratif et symbolique.

Le sacrifice d'Abel est si parfait, qu'on y trouve exprimés d'une manière prodigieuse tous les dogmes catholiques. Comme sacrifice en général, il fut un acte de reconnaissance et d'adoration envers le Dieu bon, tout-puissant et souverain. Comme sacrifice sanglant, il proclamait le dogme de la prévarication d'Adam, ainsi que le dogme de la transmission de la faute et de la peine, sans lequel Adam aurait dû subir seul le châtiment, et le dogme de la solidarité, sans lequel Abel n'aurait pas hérité du péché. Par ce sacrifice, l'homme confessait en outre la justice de Dieu et le soin que sa providence prend des choses humaines. Puis, si on le considère dans les victimes offertes, on y voit une commémoration et de la promesse faite au vrai coupable au moment où la peine lui fut infligée, et de la réversibilité, en vertu de laquelle ceux qui étaient punis pour la faute d'Adam devaient être rachetés par les mérites du Sauveur; et de la substitution, en vertu de laquelle Celui dont la venue était promise devait s'offrir en sacrifice pour tout le genre humain. Enfin, ces victimes étant des agneaux sans tache et premiers-nés, le sacrifice d'Abel fut le symbole du sacrifice véritable, par lequel l'Agneau de toute pureté et de toute douceur, le Fils unique du Père, devait s'offrir pour les

péchés du monde. Ainsi le catholicisme tout entier, le catholicisme, qui explique et qui contient toutes choses, se trouve, par un prodige de condensation, expliqué et contenu dans le premier sacrifice sanglant offert à Dieu par un homme. D'où vient donc à la religion catholique cette vertu de se dilater et de se condenser avec une puissance de dilatation et de concentration qui va jusqu'à l'infini ? D'où lui viennent ces doctrines, immenses dans leur variété, et qui tiennent toutes dans un symbole? Et d'où lui vient ce symbole assez vaste et assez parfait pour contenir tant et de si grandes choses De telles consonnances, de si sublimes harmonies, des perfections si hautes et d'une beauté si souveraine, ne sont-elles pas au-dessus de l'homme, ne dépassent-elles pas non-seulement tout ce que nous pouvons embrasser par l'intelligence, mais encore tout ce que nous pouvons atteindre par l'imagination ou par le désir?

En passant des pères aux fils, la tradition alla s'altérant et s'obscurcissant peu à peu dans la mémoire et dans l'intelligence des hommes. Dans son infinie sagesse, Dieu ne permit point que les grands échos des traditions bibliques cessassent entièrement de retentir sur la terre ; mais au milieu du mouvement tumultueux et de l'égarement des peuples qui se jetaient en furie les uns sur les autres et qui tous se prosternaient aux pieds des idoles, ces échos s'affaiblirent au point de n'avoir plus, au lieu d'accents distincts, toujours et partout entendus, que des sons confus et intermittents. Ce fut alors que de l'idée vague d'une faute

primitive propagée avec le sang, les hommes tirèrent la conséquence qu'il était nécessaire d'offrir à Dieu en sacrifice le sang même de l'homme. Le sacrifice cessa d'être symbolique et devint réel; mais d'où lui seraient venues l'efficacité et la vertu que pouvait seul avoir le sacrifice du Rédempteur? Quels qu'ils fussent cependant, ces sacrifices proclamaient virtuellement d'un côté le dogme du péché originel et de sa transmission, avec le dogme de la solidarité; de l'autre, le dogme de la réversibilité et de la substitution, bien que, dans leur indignité, ils ne pussent pas même symboliser la substitution véritable, le véritable substitué.

Lorsque les anciens cherchaient une victime innocente et sans tache, lorsqu'ils la conduisaient à l'autel couronnée de fleurs, afin d'apaiser par sa mort la colère divine et de satisfaire ainsi pour les crimes du peuple, la part de l'erreur, dans la croyance qu'exprimaient ces actes, était moindre que la part de la vérité. Par ces sacrifices, ils reconnaissaient et proclamaient que la justice divine demande à être apaisée; qu'elle ne peut l'être que par l'effusion du sang; qu'un seul peut satisfaire pour les péchés de tous; que, pour opérer l'œuvre de la rédemption, la victime doit être innocente; et sur tous ces points ils étaient dans le vrai, car ils ne faisaient qu'affirmer implicitement les grands dogmes catholiques. Leur seule erreur était de croire qu'un homme pouvait se rencontrer ayant en lui assez d'innocence et de justice pour être offert efficacement en sacrifice comme victime expiatoire des péchés du peu-

ple, comme Rédempteur. Cette seule erreur, ce seul oubli d'un dogme catholique, changea le monde en un lac de sang, et aurait suffi pour empêcher l'avénement de toute civilisation véritable. Lorsque les hommes perdent l'un des dogmes chrétiens quel qu'il soit, cette perte a pour conséquence naturelle, nécessaire, la barbarie, une barbarie féroce et sanglante.

L'erreur que je viens de signaler n'était erreur que sous un seul rapport et sous un certain point de vue : le sang de l'homme ne peut expier le péché originel, qui est le péché de l'espèce, le péché humain par excellence, et, sans le sang du Rédempteur, jamais le genre humain n'eût éteint la dette qu'il a tout entier contractée en Adam, vis-à-vis de Dieu ; mais il est très-vrai qu'il n'y a point d'expiation véritable sans effusion de sang : *Sine sanguinis effusione non fit remissio* [1]; et il est vrai aussi que le sang de l'homme peut expier, que très-certainement il expie certains péchés individuels. De là découle non-seulement la légitimité, mais encore la convenance et la nécessité de la peine de mort. Cette peine se trouve établie chez tous les peuples, et l'universalité de son institution proclame la foi universelle du genre humain à l'efficacité de l'effusion du sang accomplie sous certaines conditions, à sa vertu expiatoire lorsqu'il est versé ainsi, à la nécessité de l'expiation par le sang. Si parfois la société, rejetant cette croyance, tente d'abolir la loi qui en est l'expression, elle ne tarde pas

[1] Héb., IX, 22.

à savoir ce que coûtent de telles expériences, et on la voit bientôt perdre le sang par tous les pores. La suppression de la peine de mort, en matière politique, fut suivie, dans la Saxe royale, de cette grande et horrible bataille de mai, qui, poussant l'État à deux doigts de l'abîme, ne lui laissa d'autre moyen de salut que le recours à une intervention étrangère. Lorsqu'à Francfort, sans être réalisée en fait, elle fut proclamée en principe au nom de la patrie commune, les affaires de l'Allemagne tombèrent dans un désordre et une confusion dont son histoire, si agitée pourtant, n'offre pas d'exemple. Le gouvernement provisoire de la République française la décrète, et il a ces terribles journées de juin, qui vivront éternellement avec toutes leurs horreurs dans le souvenir des hommes, et qui eussent été suivies d'une effroyable série de journées semblables, si une victime sainte et acceptée de Dieu ne fût venue se placer entre les colères du Tout-Puissant et les prévarications du gouvernement coupable, de la cité pécheresse. Jusqu'où, jusques à quand peut agir la vertu de ce sang innocent et auguste, nul ne pourrait le dire, nul ne le sait; mais, à s'en tenir aux probabilités humaines, on peut affirmer, sans crainte d'être démenti par les faits, que le sang coulera encore, si la France ne rentre pas sous la juridiction de la loi providentielle qu'aucun peuple n'abandonna jamais impunément.

Je ne terminerai pas ce chapitre sans faire une réflexion qui me semble de la plus haute importance :

l'abolition de la peine de mort pour crimes politiques produisant de tels effets, jusqu'où ses ravages n'iraient-ils pas si la suppression s'étendait aux crimes de l'ordre commun? Or il est pour moi évident que la première suppression entraîne la seconde dans un temps donné[1]; et je tiens, de même, pour démontré que cette double suppression a pour conséquence l'abolition de toute pénalité. Supprimer la peine la plus forte pour les crimes qui attaquent la sécurité de l'État, c'est-à-dire la sécurité de tous, et la conserver pour les crimes commis contre les simples particuliers, me semble une inconséquence monstrueuse que doit tôt ou tard emporter le développement, toujours logique et conséquent, des événements humains. D'un autre côté, supprimer comme excessive, dans l'un et l'autre cas, la peine de mort, pour les crimes capitaux, c'est supprimer toute espèce de pénalité pour les délits moindres; car, si une fois on applique aux premiers une peine quelconque qui ne soit pas la peine de mort, toute autre peine, appliquée aux seconds, violera nécessairement les règles d'une proportion équitable et

[1] Les discussions des assemblées législatives de la République française, en 1848, viennent à l'appui de ce que l'auteur dit ici. A diverses reprises on y fit la proposition d'abolir la peine de mort pour tous les crimes sans exception, même pour l'assassinat prémédité et pour le parricide. Le bon sens de la majorité repoussa, il est vrai, ces propositions; mais il est évident que ce bon sens ne se conformait guère à la logique et mettait sans façon de côté les conséquences des principes admis sur la répression des crimes et délits en matière politique.

(*Note de la traduction italienne.*)

dès lors sera efficacement combattue comme oppressive et injuste.

Si la suppression de la peine de mort pour les crimes politiques se fonde sur la négation du crime politique, et si cette négation se justifie par la faillibilité de l'État en ces matières, il est évident que tout système de pénalité doit disparaître, car la faillibilité en matière politique suppose la faillibilité dans tout l'ordre des choses morales, et cette double faillibilité l'incompétence radicale de l'État dès qu'il s'agit de qualifier de crime une action humaine. Or cette faillibilité est un fait; en matière de pénalité tous les gouvernements sont donc incompétents, puisqu'ils sont tous faillibles.

Celui-là seul peut accuser de crime qui peut accuser de péché; et celui-là seul peut infliger des peines pour l'un qui peut en infliger pour l'autre. Les gouvernements n'ont de compétence pour imposer une peine à l'homme qu'en leur qualité de délégués de Dieu, et la loi humaine n'a de force que lorsqu'elle est l'application de la loi divine. Les gouvernements qui nient Dieu et sa loi se nient eux-mêmes. Nier la loi divine et affirmer la loi humaine, affirmer le crime et nier le péché, nier Dieu et affirmer un gouvernement quelconque, c'est nier ce qu'on affirme, affirmer ce qu'on nie, tomber dans une contradiction palpable. Quand les sociétés humaines en sont là, le vent des révolutions se lève, et, rendant bientôt sa puissance à cette logique latente qui préside à l'évolution des événements, il supprime, par une affirmation absolue et

inexorable, ou par une négation absolue et péremptoire, les contradictions humaines.

L'athéisme de la loi et de l'État, ou ce qui, sous une expression différente, est en définitive la même chose, la sécularisation complète de l'État et de la loi, est une théorie qui ne cadre guère avec la théorie de la pénalité : la première vient de l'homme séparé de Dieu, et qui prétend demeurer dans cet état de séparation ; la seconde vient de Dieu s'unissant à l'homme, et qui lui fait un devoir de rester dans cet état d'union.

On dirait qu'un instinct infaillible fait comprendre aux gouvernements qu'ils ne peuvent avoir ni justice ni force que par le nom de Dieu : dès qu'ils commencent à se séculariser, c'est-à-dire à se séparer de Dieu, ils laissent la pénalité s'affaiblir, comme s'ils avaient le sentiment que leur droit diminue. Les théories relâchées des criminalistes modernes sont contemporaines de la décadence religieuse, et elles ont prévalu dans les codes quand s'est accomplie la complète sécularisation des pouvoirs politiques. Depuis lors le criminel s'est peu à peu transformé aux yeux des hommes ; et celui qui pour nos pères était un objet d'horreur n'est plus pour leurs fils qu'un objet de commisération ; il a perdu jusqu'à son nom : ce n'est plus un criminel, mais un homme excentrique ou un fou. Les rationalistes modernes décorent le crime du nom de malheur ; un jour viendra où le gouvernement passera aux mains des *malheureux*, et alors il n'y aura de crime que l'innocence. Les théories pénales des monarchies absolues,

aux jours de leur décadence, ont donné naissance aux théories des écoles libérales, et celles-ci ont poussé les choses au point périlleux où nous les voyons. Derrière ces écoles arrivent les socialistes avec leur théorie des saintes insurrections et des crimes héroïques ; et ce n'est pas encore la fin : dans les horizons lointains commencent à poindre de plus sanglantes aurores. Le nouvel évangile du monde s'écrit peut-être dans un bagne. Le monde n'aura que ce qu'il mérite quand il sera contraint de subir ces nouveaux apôtres et leur évangile.

Ceux qui ont fait croire aux peuples que la terre peut être un paradis leur ont fait croire encore plus facilement que la terre doit être un paradis où le sang ne coulera jamais. Ce n'est pas dans cette illusion qu'est le mal ; mais, au jour et à l'heure où elle serait acceptée de tous, le sang jaillirait même des rochers, et la terre deviendrait un enfer. Dans cette basse et obscure vallée, l'homme ne peut aspirer à une félicité impossible sans perdre le peu de bonheur qui lui était laissé.

CHAPITRE VII

RÉCAPITULATION. — INEFFICACITÉ DE TOUTES LES SOLUTIONS PROPOSÉES. — NÉCESSITÉ D'UNE SOLUTION PLUS HAUTE.

Nous avons vu comment la liberté de l'homme et la liberté de l'ange, accompagnée de cette faculté de choisir entre le bien et le mal, qui constitue son imperfection et son danger, non-seulement n'accuse en rien la justice de Dieu, mais encore rend témoignage de sa bonté et de sa sagesse. Nous avons vu aussi comment, de l'exercice de cette liberté ainsi constituée, le mal est sorti avec le péché, et comment le péché, altérant profondément l'ordre établi de Dieu dans la création, a changé dans toutes les créatures la manière d'être, pleine d'harmonie et de convenance, qu'elles tenaient du Tout-Puissant. Allant plus avant, après nous être rendu compte des désordres introduits dans l'œuvre divine, nous avons entrepris de démontrer, et nous croyons l'avoir fait complétement, que, si l'ange et l'homme, doués du libre arbitre, purent se servir de

cette faculté redoutable pour tirer le mal du bien et corrompre toutes choses, l'un par sa révolte, l'autre par sa désobéissance, que s'ils purent pécher, Dieu ne le permit que parce qu'il avait le pouvoir de neutraliser cette liberté perturbatrice en tirant le bien du mal, l'ordre du désordre, et qu'il se réservait d'en user, dans sa miséricorde, pour établir un ordre nouveau plus harmonieux et plus parfait encore que l'ordre détruit par les anges rebelles et les hommes pécheurs. La liberté angélique et la liberté humaine sont de grands biens; pour rendre le mal impossible, il eût fallu les supprimer. Dieu ne le voulut point; son infinie sagesse, au lieu de supprimer les causes d'où pouvait sortir le mal, fit du mal même l'instrument de plus parfaites harmonies et de plus hautes perfections.

Nous avons été conduit, par la suite de ces démonstrations, à constater que les choses ont pour fin générale de manifester, chacune à sa manière, les sublimes perfections de Dieu, d'être, comme des étincelles de sa beauté, de magnifiques reflets de sa gloire. En les considérant au point de vue de cette fin universelle, il nous a été aisé d'établir que des biens incomparables ont été réalisés par suite de la révolte de l'ange et de la désobéissance de l homme : on trouvait auparavant dans les créatures des manifestations de la bonté, de la grandeur, de la magnificence de Dieu; elles réfléchirent aussi désormais toute la sublimité de sa miséricorde et toute la grandeur de sa justice; l'une et l'autre prévarication ont servi à amener ce résultat, et

l'ordre ne fut universel et absolu que lorsque la création eût tous ces reflets des splendeurs divines [1].

[1] M. l'abbé Gaduel cite ce dernier alinéa et ajoute : « Ainsi, sans le « péché et ses épouvantables suites, l'ordre n'eût pas été universel et « absolu ; les créatures n'auraient pas assez splendidement réfléchi les « perfections divines. Or, comme Dieu veut l'ordre essentiellement, « comme il était convenable, nécessaire peut-être, dans les idées de « M. Donoso Cortès, que l'ordre fût universel et absolu, et que la création « réfléchît plus parfaitement les attributs divins, donc... la conclusion se « devine facilement. » (*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.)

Donoso Cortès vient de dire (au commencement de ce chapitre) que Dieu à l'origine avait établi toutes choses dans l'ordre et avait donné à toutes une manière d'être convenable au plus haut degré ; que l'ordre n'a été troublé que par le péché ; que le péché est le fait du libre arbitre de l'ange et de l'homme ; que le libre arbitre étant un grand bien, Dieu n'a pas voulu que ni l'ange ni l'homme en fussent privés, mais qu'il a su réparer le désordre causé par le mauvais usage qu'ils en ont fait, en se servant du mal même pour établir un ordre plus harmonieux et plus parfait. Et, après ce résumé de sa doctrine, où il établit si nettement que le péché n'a pas été *nécessaire*, puisqu'il ne lui assigne d'autre cause que le libre arbitre, M. l'abbé Gaduel vient l'accuser d'enseigner que le péché a été nécessaire et nécessairement voulu de Dieu ! Le prétexte de cette accusation est ce qu'ajoute Donoso Cortès que du mal, œuvre de l'homme, Dieu a tiré le bien, que du désordre même son infinie sagesse a fait surgir un ordre d'une plus haute perfection, *mas concertado y perfecto;* en d'autres termes, un ordre qui manifeste plus parfaitement les perfections divines. M. Gaduel peut-il nier qu'il en soit ainsi? Ne dit-il pas lui-même, avec la sainte Église, *que la réparation de notre nature a été plus admirable encore que sa création?* Mais, s'il ne peut le nier, il faut bien qu'il avoue aussi que l'ordre antérieur au péché n'était pas le plus parfait, et que, s'il était *universel et absolu* en ce sens que toutes choses étaient dans l'ordre, comme l'affirme en termes exprès Donoso Cortès (*El pecado alteró profundisimamente el órden puesto por Dios en todas las cosas, y la manera convenientisima de ser de todas las criaturas*) il ne l'était pas en ce sens, le seul indiqué dans le passage incriminé, qu'un ordre plus parfait, un ordre qui manifestât plus complétement les perfections divines, ne fût pas possible.

Mais, dira M. l'abbé Gaduel, cet ordre plus parfait n'étant possible que par le péché, il s'ensuit que Dieu, qui l'a voulu, a voulu le péché. Si

Des problèmes relatifs à l'ordre universel nous avons passé aux problèmes qui se rapportent à l'or-

cette objection avait quelque valeur, elle ne porterait pas seulement contre Donoso Cortès; la doctrine catholique elle-même en serait atteinte, car, d'après cette doctrine, l'ordre réalisé à la suite du péché est plus parfait que l'ordre antérieur, et, *de fait*, il a fallu le péché pour que cet ordre fût réalisé *tel qu'il est*. Mais l'objection est sans force : Dieu ne pouvant ni vouloir ni faire le mal, et le mal ne pouvant venir que de la libre volonté de la créature intelligente, il s'ensuit que la réalisation d'un ordre de choses, si parfait qu'on le suppose, dont le péché serait la condition *sine quâ non*, est nécessairement un fait contingent de sa nature. En admettant même que cet ordre fût en soi le plus parfait de tous les ordres possibles, Dieu ne pourrait pas le vouloir d'une volonté première et *antécédente* à la prévision du péché, car le vouloir ainsi serait vouloir le péché qui en est la condition ; et supposer en Dieu une telle volonté, c'est nier tout ordre, toute perfection et Dieu même. Mais, ce que Dieu ne peut vouloir d'une volonté nécessaire et s'imposant fatalement à la créature, il le peut vouloir d'une volonté libre et déterminée par la prévision des libres déterminations de la créature. L'ordre plus parfait réalisé de Dieu après le péché, et qui manifeste plus complétement les attributs divins, n'a donc pas été nécessaire ; il ne l'a pas été de la part de l'homme, qui a péché librement ; il ne l'a pas été de la part de Dieu, qui avant la prévision du péché ne pouvait le vouloir, et qui après le péché demeurait maître de disposer à son gré de la créature coupable. Mais, si cet ordre n'était pas nécessaire, il était certes très-*convenable*, et il ne faut pas prendre ce mot, pour le dire en passant, dans le sens que lui a fait l'usage, mais dans le sens profond que lui donne la théologie, d'une harmonie de rapports et de proportions qui satisfait pleinement l'œil de l'intelligence. Or Donoso Cortès ne parle que de *convenance*, et la seule conclusion qu'on puisse tirer légitimement de sa doctrine, c'est qu'il n'était pas nécessaire, mais très-convenable que Dieu créât l'ange et l'homme avec le libre arbitre qu'il leur a donné, bien qu'il prévît le mauvais usage qu'ils en feraient; qu'il était *convenable*, en un mot, que Dieu laissât à l'ange et à l'homme la liberté du mal, puisqu'il pouvait du mal, œuvre de l'ange et de l'homme, faire sortir un bien plus grand, un ordre plus parfait.

Pour comprendre combien Donoso Cortès était loin de l'erreur que lui impute M. l'abbé Gaduel, il suffit de jeter les yeux sur le passage du chapitre suivant (chap. VIII, p. 470), où il fait remarquer que, si l'homme n'avait pas péché, l'ordre voulu de Dieu n'en aurait pas moins été réalisé :

dre général des choses humaines. En parcourant ce vaste champ, nous avons vu le mal se propager dans

Dieu le voulant d'une volonté absolue, cet ordre devait infailliblement se réaliser dans toute hypothèse ; mais Dieu, voulant aussi laisser l'homme libre, ne voulut pas d'une volonté absolue, il ne voulut que d'une volonté relative le moyen par lequel sa volonté absolue devait s'accomplir : en d'autres termes, l'ordre voulu de Dieu, qui s'est réalisé malgré le péché, se fût réalisé également, mais d'une autre manière, si l'homme n'avait pas péché. Voici le texte : *La libertad humana, que es poderosa para impedir el cumplimiento de la voluntad de Dios en lo que tiene de relativo, no lo es para impedir la realizacion de esa misma voluntad en lo que tiene de absoluto..... Sin lo que habia en su voluntad de absoluto Dios no hubiera sido soberano; y sin lo que habia de relativo en ella, no hubiera sido posible la libertad humana : por el contrario por lo que en su voluntad hubo á un tiempo mismo de absoluto y relativo, de contingente y de necesario, pudieron coexistir y coexistieron la soberania de Dios y la libertad del hombre. En calidad de soberano, Dios decretó aquello que habia de ser; en calidad de libre, el hombre determinó que aquello que habia de ser no seria de cierta manera.*

Ainsi, Donoso Cortès dit formellement que le péché ne fut pas un fait *necessaire*, mais un fait *contingent* entièrement dépendant de la libre volonté de l'homme, et que le plan divin, *l'ordre universel et absolu*, se serait accompli quand même l'homme n'aurait pas péché. M. l'abbé Gaduel laisse ignorer tout cela à ses lecteurs et leur fait entendre, à l'aide d'un *peut-être*, que *dans les idées de Donoso Cortès* le plan divin rendait *nécessaire* le péché et ses épouvantables suites !

Par ces mots, *l'ordre universel et absolu*, Donoso Cortès n'entend pas un ordre qui s'impose à Dieu fatalement et que Dieu impose ensuite fatalement à la créature : tout son livre proteste contre cette grossière erreur ; il ne cesse d'y proclamer le libre arbitre de l'homme et la souveraine liberté de Dieu. Il entend un ordre librement voulu de Dieu en conséquence des déterminations libres de la créature infailliblement prévues, et il dit que l'ordre, en fait voulu de Dieu, sous ces conditions, n'est universel et absolu que lorsqu'il est pleinement réalisé tel que Dieu l'a voulu. Ainsi, Dieu ayant librement créé l'homme et décrété librement que la fin de l'homme serait d'être uni à Dieu, l'ordre est que cette union s'accomplisse, et il ne sera universel et absolu que lorsqu'elle se trouvera pleinement accomplie. Mais la manière dont elle doit s'accomplir dépendant à la

l'humanité avec le péché ; de quelle manière l'humanité exista en Adam ; comment l'espèce pécha en lui individu ; comment le péché, considéré en soi, a eu la vertu de troubler l'ordre de l'univers, et, à plus forte raison, de mettre le désordre dans l'homme. Pour la parfaite intelligence de tout ce que nous avons dit à ce sujet et de tout ce que nous avons encore à dire, il convient de remarquer ici que, si la fin universelle des choses est de manifester les perfections divines, la fin particulière de l'homme est de conserver son union avec Dieu, lieu de sa joie et de son repos. Le péché détruisit l'ordre humain en brisant le lien de cette union qui constitue notre fin spéciale ; depuis ce moment, le problème, relativement à l'humanité, consiste à trouver le moyen par lequel le mal

fois de la libre volonté de l'homme et de la souveraine volonté de Dieu, il est évident que la manière dont elle s'accomplira sera différente, suivant que l'homme aura péché ou n'aura pas péché, suivant le moyen librement choisi de Dieu, dans l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, pour en assurer l'accomplissement. C'est ce que Donoso Cortès expose au chapitre suivant, dans le passage que nous venons de rapporter et dans celu où il montre que le moyen librement choisi de Dieu pour opérer la déification de l'homme, après son péché, étant la rédemption par l'incarnation du Verbe, l'ordre n'a été universel et absolu que lorsque s'est accompli cet ineffable mystère. Dans ce même passage, il ajoute, en réfutant M. Proudhon, que l'Incarnation était très-convenable *convenientisima*, mais qu'elle n'était pas *nécessaire*, prévenant ainsi l'accusation de M. l'abbé Gaduel et l'avertissant que l'*ordre universel et absolu* n'est tel que parce que Dieu l'a voulu, que parce qu'il est celui que Dieu a choisi pour le réaliser, et que ces expressions n'impliquent aucune espèce de fatalité. (Voyez, au livre II, chapitre VII, les notes au bas des pages 247, 250, 256 et 266.)

(*Note des traducteurs.*)

peut être vaincu dans ses effets et dans sa cause : dans ses effets, c'est-à-dire dans la corruption de l'individu et de l'espèce et dans toutes les conséquences de cette corruption ; dans sa cause, c'est-à-dire dans le péché.

Dieu, très-simple dans ses œuvres, parce qu'il est très-parfait dans son essence, n'use pour vaincre le mal dans sa cause et dans ses effets que de la secrète vertu d'une seule transformation, mais si radicale et si prodigieuse, que par elle tout ce qui était mal se change en bien, tout ce qui était imperfection en perfection souveraine. Jusqu'à présent, nous nous sommes borné à montrer comment Dieu transforme en instruments du bien les effets mêmes du mal et du péché. Tous ces effets procèdent d'une corruption primitive de l'individu et de l'espèce ; considérés en eux-mêmes, ils ne sont donc, et dans l'espèce et dans l'individu, qu'un lamentable malheur. On entend par cette expression, *malheur*, un mal produit par une cause indépendante de notre volonté, et si cette cause se trouve du nombre de celles dont l'action est constante, on dit que ce malheur est de sa nature inévitable. En imposant le malheur comme une peine, Dieu a rendu possible sa transformation par l'acceptation volontaire de l'homme. Lorsque l'homme, aidé de Dieu, l'accepte héroïquement comme une juste peine, son malheur, considéré en lui-même, ne change pas de nature, une transformation pareille serait absolument impossible, mais il acquiert une vertu qu'il n'avait pas et d'une nature extraordinaire, la vertu expiatoire et qui

purifie. Conservant toujours son indestructible identité, lorsqu'il se combine d'une manière surnaturelle avec l'acceptation volontaire, il produit des effets que naturellement il ne saurait produire. Cette doctrine consolante et sublime nous venant en même temps de Dieu, de la raison et de l'histoire, constitue une vérité rationnelle, historique et dogmatique.

Le dogme de la transmission de la faute et de la peine, et celui de l'action sanctifiante de la peine librement acceptée, nous ont conduit naturellement à l'examen des lois organiques de l'humanité, qui en expliquent complétement toutes les évolutions historiques et tous les mouvements. L'ensemble de ces lois constitue l'ordre humain, et le constitue de telle sorte qu'on n'imagine même pas qu'il puisse exister autrement.

Après avoir exposé les solutions catholiques de ces profonds et redoutables problèmes relatifs, les uns à l'ordre universel, les autres à l'ordre humain, nous avons fait connaître les solutions inventées par l'école libérale et par les socialistes modernes, montrant d'une part les consonnances et les harmonies sublimes des dogmes catholiques, de l'autre les extravagantes contradictions des écoles rationalistes. L'impuissance radicale de la raison à trouver la vraie solution de ces problèmes fondamentaux explique l'incohérence et la contradiction que l'on constate dans les solutions humaines; et ces incohérentes contradictions démontrent à leur tour l'impossibilité absolue où est l'homme, abandonné à lui-même, de s'élever sur ses propres

ailes à ces hauteurs sublimes et sereines où Dieu a placé les lois secrètes de toutes choses. Le résultat de cet examen, jusqu'à un certain point prolixe, si l'on a égard aux limites étroites de cet ouvrage, a été de démontrer jusqu'à l'évidence : premièrement, que toute négation d'un seul dogme catholique entraîne la négation de tous les autres dogmes, et que l'affirmation d'un seul d'entre eux entraîne de même l'affirmation de tous; d'où il suit invinciblement que le catholicisme est une immense synthèse en dehors des lois de l'espace et du temps; secondement, qu'aucune des écoles rationalistes ne nie tous les dogmes catholiques à la fois, ce qui les condamne toutes à l'inconséquence et à l'absurdité; troisièmement, qu'il est impossible de sortir de l'absurdité et de l'inconséquence sans accepter d'une acceptation absolue toutes les affirmations catholiques, ou sans les nier toutes par une négation tellement radicale qu'elle aboutit au nihilisme.

Enfin, après avoir examiné séparément en lui-même chacun des dogmes relatifs à l'ordre universel et à l'ordre humain, nous avons voulu les considérer dans leur harmonieux et magnifique ensemble. Nous les avons trouvés réunis dans l'institution des sacrifices sanglants, dont l'origine remonte à l'âge qui suivit immédiatement la catastrophe paradisiaque. Cette institution mystérieuse était, d'un côté, la commémoration de cette catastrophe, ainsi que de la promesse d'un rédempteur faite de Dieu à nos premiers parents; elle était, de l'autre, comme une incarnation des dog-

mes de la solidarité, de la réversibilité, de l'imputation et de la substitution ; elle était enfin le symbole parfait du sacrifice futur, tel qu'il a été réalisé dans la plénitude des temps. En altérant l'enseignement des traditions que la Bible conservait seule dans leur pureté, le monde perdit l'intelligence de ces choses, et l'institution des sacrifices sanglants, se corrompant chez tous les peuples, devint l'institution des sacrifices humains. Par là s'explique celle-ci, dont autrement il est impossible de comprendre l'universalité, et qui fut à la fois un témoignage rendu à la vérité des traditions et un monument des aberrations où peuvent tomber les hommes quand ils les laissent se perdre en souvenirs vagues et confus. Elle attribuait à l'homme la vertu expiatoire de Celui qui, d'après les antiques prophéties, devait lui être substitué lorsque les temps seraient accomplis, et c'était là une grande erreur; mais elle reconnaissait dans l'effusion du sang humain opérée en de certaines conditions la vertu d'apaiser en quelque manière, et jusqu'à un certain point, la colère divine, et c'était là un enseignement plein de vérité.

L'enchaînement et la connexion de ces déductions nous ont conduit à étudier la question de la peine de mort : dans l'institution universelle de cette peine, nous avons vu une profession de foi du genre humain proclamant, à toutes les époques et dans toutes les parties du monde, la vertu expiatoire qui est dans le sang. Nous avons ensuite interrogé de nouveau les écoles rationalistes, et, sur cette question comme sur

toutes les autres, nous n'en avons obtenu que des réponses contradictoires et absurdes. Les poussant de contradiction en contradiction, nous les avons acculées à l'alternative d'accepter ou la légitimité de la peine de mort pour les crimes politiques comme pour les crimes communs, ou la négation radicale et absolue du crime et de toute pénalité.

Arrivés à ce point de la discussion, nous n'avons plus, pour la mener heureusement à terme, qu'à rappeler, avec ce sentiment de vénération qu'une sainte terreur retient, qu'un saint amour exalte, le mystère des mystères, le sacrifice des sacrifices, le dogme des dogmes. Nous avons contemplé les merveilles de l'ordre divin, puis l'harmonie de l'ordre universel, enfin les sublimes convenances de l'ordre humain. Il faut maintenant monter plus haut, arriver à cette hauteur qui domine et commande toutes les hauteurs du catholicisme. Là est assis dans toute sa majesté, majesté à la fois miséricordieuse et redoutable, terrible et douce, Celui qui devait venir et qui est venu, et qui, en venant, a tout attiré, a tout enchaîné à lui par un lien plein de force et d'amour. Il est la solution de tous les problèmes, l'objet de toutes les prophéties, la réalité de toutes les figures, la fin de tous les dogmes, le confluent des trois ordres : l'ordre divin, l'ordre universel, l'ordre humain, la clef de tous les mystères, le mot de toutes les énigmes, le promis de Dieu, le désiré des patriarches, l'attendu des nations, le père de tous les affligés, celui que vénèrent et le chœur des nations et le

chœur des anges; l'alpha et l'oméga de la création.

L'ordre universel consiste en ce que tout s'ordonne harmonieusement pour la fin suprême imposée de Dieu à l'universalité des choses, et la fin suprême des choses est la manifestation extérieure des attributs divins. Toutes les créatures chantent la bonté, la magnificence et la toute-puissance de Dieu; les saints exaltent sa miséricorde; les réprouvés proclament sa justice; mais, entre les créatures, quelle créature célébrera son amour d'une manière aussi particulière et aussi éclatante que les réprouvés sa justice et les élus sa miséricorde? Et cependant, comment ne pas voir qu'au sein de l'univers, formé pour manifester les divines perfections, la plus haute convenance demande qu'une voix universelle s'élève, exaltant sans fin le divin amour, cette dernière touche des perfections divines?

L'ordre humain consiste dans l'union de l'homme avec Dieu, union qui, dans notre condition actuelle et dans notre actuelle séparation, ne se peut réaliser que par un effort gigantesque pour nous élever jusqu'à Dieu. Mais qui demandera un effort à celui qui est sans force? Qui ordonnera à l'homme qui s'est laissé tomber dans la vallée et qui y gémit accablé sous le poids du péché, qui lui ordonnera de se lever et de gravir jusqu'au plus haut sommet de la montagne? Je sais que l'acceptation héroïque et volontaire de ma douleur et de ma croix m'élèverait au-dessus de moi-même; mais comment aimer ce que ma nature abhorre? comment haïr ce qu'elle aime? comment, par un acte de

ma libre volonté, détruire en moi cette haine et cet amour qui me possèdent, créer en moi la haine et l'amour contraires? On m'ordonne d'aimer Dieu, et je sens bouillonner dans mes veines l'amour de ma chair. On m'ordonne de marcher, et je suis enchaîné. Avec mon péché, je suis dans l'impuissance d'acquérir des mérites, et le péché me tient dans ses liens; il m'est impossible de m'en séparer, il faut ou que je le garde ou que quelqu'un vienne qui m'en délivre. Mais personne ne peut m'en délivrer s'il n'a pour moi un amour infini avant que je puisse mériter le moindre amour; où trouver celui qui pourra et voudra m'aimer de la sorte? Je suis le jouet de Dieu et la fable de l'univers. En vain parcourrai-je toute la surface de la terre, mon malheur me suivra partout; en vain lèverai-je les yeux vers ce ciel d'airain d'où jamais n'est venu sur mon front un rayon d'espérance!

S'il en est ainsi, l'édifice catholique, élevé avec tant de labeur, doit manifestement s'écrouler; la clef de voûte manque. Nouvelle tour de Babel bâtie par l'orgueil et fondée sur le sable mouvant, elle sera le jouet des vents et de l'orage. L'ordre humain, l'ordre universel, ne sont plus que des mots sonores; tous ces terribles problèmes qui tiennent l'humanité pensive et attristée demeurent sans solution, et le vain appareil des solutions catholiques les laisse dans leur impénétrable obscurité. Mieux liées entre elles que les solutions rationalistes, leur lien n'est pas tel cependant qu'il puisse résister à l'effort de la raison humaine. Si

le catholicisme ne dit rien de plus, n'enseigne rien de plus, ne contient rien de plus que ce qui est dit, enseigné et contenu dans ces solutions, le catholicisme n'est qu'un système philosophique moins imparfait que les systèmes antérieurs, mais qui doit, selon toutes les probabilités, faire place dans l'avenir à des systèmes moins imparfaits encore. En tout cas, on peut, dès aujourd'hui, accuser son impuissance notoire à résoudre les grands problèmes qui se rapportent à Dieu, à l'univers et à l'homme. Dieu n'est point parfait s'il n'aime pas d'un amour infini; l'ordre n'existe pas dans l'univers, s'il n'y a rien dans l'univers qui manifeste cet amour; et, quant à l'homme, dans l'état où sa chute l'a mis, un amour infini peut seul le sauver.

Qu'on ne dise point que Dieu, étant infiniment bon et infiniment miséricordieux, l'amour est supposé et comme caché dans son infinie bonté et dans son infinie miséricorde: l'amour est par lui-même chose si principale, que lorsqu'il existe il domine et commande tout le reste. L'amour n'est pas contenu, il contient; il ne se cache pas, il se déclare : telle est sa condition que là où il est il semble qu'il n'y a que lui ; tout s'efface en sa présence, tout se soumet à son empire; tout ce qui est a une fin supérieure et se coordonne, se rapporte à cette fin dernière; l'amour n'a d'autre fin que l'amour, et rapporte à lui-même toutes choses. Celui qui aime, s'il aime bien, semblera fou; pour être infini l'amour doit paraître une folie infinie.

Il y a une voix qui est dans mon cœur et qui est mon

cœur même, qui est en moi et qui est moi-même, et cette voix me dit : Si tu veux connaître le vrai Dieu, vois qui t'aime jusqu'à devenir fou pour toi, et qui t'invite, qui t'aide à l'aimer jusqu'à devenir fou pour lui ; celui-là est le vrai Dieu : en Dieu est le bonheur, et avoir le bonheur c'est aimer, c'est être ravi, transporté d'amour, et demeurer éternellement dans ce ravissement et dans cette extase. Ne m'appelez point si vous ne m'aimez pas ; je ne pourrais répondre à votre appel. Mais, si la voix que j'entends est une voix d'amour : « Me voici ! » répondrai-je aussitôt ; et je suivrai mon bien-aimé sans lui demander ni où il va ni où il entend me conduire ; où qu'il aille, où qu'il me conduise, nous y serons, lui et moi et notre amour, et notre amour, lui et moi, c'est le ciel. Ainsi voudrais-je aimer, mais je sais que je ne puis aimer ainsi, et que je n'ai personne à aimer de la sorte ; et voilà pourquoi je m'agite dans l'angoisse en ce cercle sans issue. Qui brisera ce cercle où j'étouffe ? qui me donnera des ailes comme à la colombe pour voler en d'autres régions, pour aller chercher mon repos sur d'autres hauteurs[1] ?

[1] Quis dabit mihi pennas sicut columbæ, et volabo, et requiescam. (*Psalm.* LIV, 7.)

CHAPITRE VIII

DE L'INCARNATION DU FILS DE DIEU ET DE LA RÉDEMPTION DU GENRE HUMAIN.

Pour comprendre complétement comment l'ordre universel et l'ordre humain se trouvent constitués, nous avions deux problèmes à résoudre. Nous avons donné la solution du premier, il nous reste à chercher celle du second. Dieu fit sortir le bien de la prévarication primitive, qui lui servit d'occasion pour manifester deux de ses plus grandes perfections, son infinie justice et son infinie miséricorde. Ce n'était pas assez : pour que dans les choses de la création et spécialement dans les choses humaines, régnassent cet ordre et cette harmonie qui attestent la présence de Dieu en toutes ses œuvres, il convenait en outre que le péché même de la prévarication fût entièrement effacé : quel que fût le bien que Dieu devait tirer de ce péché, s'il n'avait pas été effacé, le mal par excellence eût semblé demeurer invaincu et comme défiant le pouvoir divin. D'un autre côté, rien ne convenait mieux à la miséricorde infinie de Dieu que d'aider, d'une main à la fois toute-puissante

et clémente, l'invincible faiblesse de l'homme, afin que, s'élevant au-dessus de sa misérable condition, il pût transformer en instruments de son propre salut les conséquences de son péché. Effacer le péché et fortifier le pécheur de telle sorte que malgré l'état où sa chute l'a mis, il puisse se relever libre et méritoirement, voilà le problème : tous les autres ont beau se trouver résolus, si le catholicisme est autre chose que l'une de ces nombreuses théories dont l'imperfection laborieuse atteste la profonde et radicale impuissance de la raison humaine, il nous faut encore la solution de celui-ci.

Le catholicisme le résout par le plus élevé, le plus ineffable, le plus incompréhensible, le plus glorieux de ses mystères; par un mystère si profond qu'en lui se trouvent réunies toutes les perfections divines. Dieu y est avec sa redoutable toute-puissance, sa parfaite sagesse, sa merveilleuse bonté, sa terrible justice, son immense miséricorde, et surtout avec cet ineffable amour qui domine et commande, pour ainsi parler, toutes ses autres perfections, demandant impérieusement à sa miséricorde d'être miséricordieuse, à sa justice d'être juste, à sa bonté d'être bonne, à sa sagesse d'être sage, à sa toute-puissance d'être toute-puissante. Dieu n'est ni toute-puissance, ni sagesse, ni bonté, ni justice, ni miséricorde, Dieu est amour et rien qu'amour, mais cet amour est de soi tout-puissant, très-sage, très-bon, très-juste et très-miséricordieux.

C'est l'amour qui, voyant la misère de l'homme déchu, demanda à la miséricorde de lui donner l'espérance, par la divine promesse d'un Rédempteur futur. C'est l'amour qui promit ce Rédempteur dans le paradis, c'est l'amour qui l'envoya sur la terre, et c'est l'amour qui est venu, qui a pris notre chair, qui a vécu de la vie des hommes mortels, qui est mort de la mort de la croix, qui est ressuscité dans sa chair et dans sa gloire. C'est dans l'amour et par l'amour que nous sommes sauvés, nous tous pécheurs.

Le très-glorieux mystère de l'incarnation du Fils de Dieu est le seul titre de noblesse qu'ait le genre humain. Le mépris que montrent pour l'homme les rationalistes modernes ne me cause aucun étonnement; loin de là, s'il est quelque chose que je ne parviens pas à m'expliquer, que je ne puis concevoir, c'est la prudence circonspecte, la réserve timide qu'ils y mettent. Lorsque je prends l'homme tout dépouillé, et par sa faute, des gloires de cet état primitif de justice originelle et de grâce sanctifiante où Dieu l'avait mis; lorsque je l'étudie dans sa constitution organique si imparfaite et si contradictoire; et lorsque je considère l'aveuglement de son intelligence, la faiblesse de sa volonté, les honteux mouvements de sa chair, l'ardeur de sa concupiscence, et la perversité de ses penchants, j'avoue que je ne comprends pas cette modération dans le dédain, cette mesure dans le mépris! Si Dieu n'a pas pris la nature humaine, si, l'ayant prise, il ne l'a pas élevée jusqu'à lui, si l'ayant élevée jusqu'à lui, il n'a pas laissé

en elle une trace lumineuse de sa noblesse divine, il faudra reconnaître que pour exprimer la bassesse de l'homme les paroles manquent dans les langues humaines. Quant à moi, je puis dire que, si mon Dieu ne s'était pas fait chair dans le sein d'une femme et n'était pas mort sur une croix pour tout le genre humain, le reptile que j'écrase sous mon pied serait à mes yeux moins méprisable que l'homme. Le point de foi qui accable le plus de son poids ma raison, c'est celui de la noblesse et de la dignité de l'espèce humaine, dignité et noblesse que je veux comprendre et que je ne comprends pas, que je veux saisir et que je ne saisis pas. Frappé d'épouvante et d'horreur, en vain je détourne les yeux des annales du crime pour les porter sur des sphères plus hautes, en des régions plus sereines; en vain je rappelle en ma mémoire les vertus si vantées de ceux que le monde appelle des héros, et dont les histoires sont pleines : ma conscience élève la voix et me crie que ces héroïques vertus sont au fond des vices héroïques, lesquels à leur tour ne sont qu'un orgueil aveugle ou une folle ambition[1]. Le genre hu-

[1] « Je ne m'arrêterai pas à remarquer, dit sur ces paroles M. l'abbé « Gaduel, que la proposition affirmant que *les vertus des infidèles sont « des vices* a été condamnée par l'Église. » (L'*Ami de la religion*, n° du 8 janvier 1853.)

La proposition de Baius dont veut parler M. l'abbé Gaduel est ainsi conçue : *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia*. Cette proposition est universelle, elle s'applique à tous les actes des infidèles quels qu'ils soient et elle s'entend, non-seulement des fausses vertus des philosophes, mais encore de celles qui en elles-

main m'apparaît comme une immense multitude prosternée aux pieds de ses héros qui sont ses idoles, et les héros comme des idoles qui s'adorent elles-mêmes. Pour qu'il me fût possible de croire à la noblesse de ces foules stupides, il a fallu que Dieu me la révélât. Celui qui nie cette révélation s'ôte le droit d'affirmer sa noblesse : d'où savez-vous que vous êtes noble, si Dieu ne vous l'a pas dit ? Ce qui passe mon intelligence et me confond, c'est qu'on puisse imaginer qu'il faut une foi moins robuste pour croire à l'incompréhensible mystère de la dignité humaine, que pour croire au mystère adorable d'un Dieu fait homme dans le sein d'une vierge par la vertu du Saint-Esprit. J'y vois la preuve que l'homme, quoi qu'il fasse, est toujours soumis à la foi, et que lors-

mêmes sont de vraies vertus, l'absence de la foi suffisant, selon Baius, pour que la vertu la plus vraie en elle-même ne soit qu'un vice.

Donoso Cortès ne dit rien de semblable : d'abord il ne parle en aucune façon ni des *infidèles*, ni des *philosophes*, mais uniquement de ceux que le monde appelle des héros : *de los que el mundo llama héroes*. Il ne dit pas : *le monde païen*, mais simplement : *le monde*, et M. l'abbé Gaduel n'ignore pas sans doute le sens de cette expression En second lieu, il ne parle pas de tous leurs actes, mais uniquement de ces actions éclatantes que le monde admire et dont les histoires sont pleines : *y de que están llenas las historias*, c'est-à-dire de leurs batailles, de leurs conquêtes, etc., toutes choses qui, on en conviendra, ont peu de rapport avec *les vertus des philosophes*. Enfin il ne parle pas de leurs vraies vertus, mais de celles que le monde estime telles et que lui, Donoso Cortès, croit fausses, parce qu'à son avis elles ne sont au fond qu'un aveugle orgueil et une ambition insensée : *se resuelven en un orgullo ciego ó en una ambicion insensata*. Son appréciation porte uniquement sur une classe particulière de faits, et il n'en tire aucune conclusion dogmatique ; quel rapport peut-elle avoir avec l'absurde hérésie de Baius?

(*Note des traducteurs.*)

qu'il semble l'abandonner pour suivre sa propre raison, il ne fait que retirer sa foi à ce qui est divinement mystérieux pour la donner à ce qui est mystérieusement absurde[1].

[1] M. l'abbé Gaduel donne des extraits choisis de ce passage et s'écrie indigné : « N'est-ce pas de la part d'un homme, et surtout d'un chrétien, « une chose indigne, d'afficher un si exorbitant mépris pour le genre hu- « main? A peine se pourrait-on permettre un pareil langage, si ce n'étaient « que les plus grands criminels qu'on voulût flétrir ; mais c'est le genre « humain tout entier que l'on ne craint pas de mettre au-dessous du plus « vil reptile, tant il paraît bas et méprisable ! » (L'*Ami de la Religion*, n° du 8 janvier 1853.)

M. l'abbé Gaduel continue sur ce ton pendant toute une page ; il se serait épargné ces frais d'éloquence s'il avait bien voulu considérer que Donoso Cortès ne parle pas ici de l'homme tel qu'il est, mais de l'homme tel que le représentent les rationalistes ; il constate le mépris qu'ils font de l'homme et il dit que ce mépris ne l'étonne pas, puisqu'ils commencent par dépouiller l'homme de tout ce qui fait sa grandeur ; qu'il est même étonnant qu'ils ne le poussent pas plus loin après avoir réduit l'homme à un si triste état. Tel est le sens de tout le passage; quiconque sait lire le reconnaîtra.

M. l'abbé Gaduel termine ainsi : « Ajoutons enfin que cette grande « créature qu'on appelle l'homme a paru jusque dans l'abîme où elle était « tombée, et avec les plaies qu'elle s'était faites, si belle encore et d'un si « haut prix, aux yeux de son auteur, que le fils de Dieu n'a point dé- « daigné de venir lui-même, en personne, poser dans cet abîme son pied « divin pour la relever et porter dans ses plaies sa très-pure main pour les « panser et les guérir. La nature humaine déchue, c'est notre nature ; « cet être tombé de si haut et précipité si bas c'est nous-mêmes. Ayons « quelque respect pour ce qui a excité la pitié de Dieu, et ne méprisons « pas ce que Dieu lui-même a tant estimé. »

M. l'abbé Gaduel oublie que dans l'hypothèse rationaliste, Dieu ne s'occupe pas de l'homme ; qu'il n'a pour l'homme ni estime ni pitié, et qu'il n'est jamais venu sur la terre pour panser et guérir ses plaies. Or, c'est dans cette hypothèse que Donoso Cortès se place pour en faire ressortir l'absurdité. Que serait l'homme si Dieu n'avait pas voulu le racheter, c'est-à-dire s'il l'avait laissé sur la terre en proie au péché et à toutes les

Les hautes convenances de l'Incarnation du Fils de Dieu dépassent tout ce qu'on peut dire, non-seulement parce qu'elle est la souveraine manifestation de l'amour infini, amour qui est la perfection des perfections divines, si l'on peut parler de la sorte, mais encore à cause d'une foule d'autres conséquences profondes et sublimes. L'ordre suprême des choses ne se peut concevoir que si toutes choses se résolvent dans l'unité absolue. Or, sans ce prodigieux mystère, la création serait double, et il y aurait dans l'univers un dualisme symbole d'un antagonisme perpétuel, contra-

misères, à toutes les corruptions qui, dans cette hypothèse, en auraient été la suite, sans mettre à sa portée aucun remède, sans lui donner aucun secours, avec le démon pour maître, et sans autre espérance que la mort et l'enfer? Quant à la doctrine de Donoso Cortès sur la nature humaine déchue, M. l'abbé Gaduel devait la connaître, puisqu'elle est exposée de la manière la plus claire dans l'ouvrage même qu'il a examiné avec tant de soin. Nous lui rappellerons notamment le chapitre quatrième du deuxième livre (p. 202 et suivantes) où il est établi que la nature humaine est non-seulement bonne en elle-même, mais encore parfaite et excellente; que, le péché n'affectant ni ne pouvant affecter les essences des choses, cette nature reste excellente et parfaite après et malgré le péché; et qu'on ne peut soutenir le contraire sans tomber ou dans le manichéisme, ou dans un fatalisme qui fait du mal l'œuvre de Dieu. Que peut demander de plus M. l'abbé Gaduel? Qu'il lise encore, vers la fin du chapitre qui suit celui-ci, le passage où Donoso Cortès, après avoir dit que le *secret de la nature contradictoire de l'homme* nous est révélé dans le mystère de l'Incarnation, ajoute que ce secret consiste en ce que « d'un côté elle s'é« lève à la plus grande hauteur, elle est de la plus grande excellence, et « que de l'autre, on trouve unies en elle toutes les indignités et toutes les « bassesses : *por un lado es altisima y excelentisima, y por otro es « la suma de toda indignidad y de toda bajeza.* » Comment après de telles paroles M. l'abbé Gaduel peut-il accuser Donoso Cortès de ne rien voir de bon dans la nature humaine?

(*Note des traducteurs.*)

dictoire de l'ordre. D'un côté était Dieu, thèse universelle, de l'autre les créatures formant comme une antithèse universelle. L'ordre suprême exigeait une synthèse assez puissante et assez vaste pour concilier par l'union la thèse et l'antithèse, le créateur et les créatures. Que cette conciliation de la thèse et de l'antithèse dans la synthèse soit une des lois fondamentales de l'ordre universel, on le voit clairement quand l'on considère que ce même mystère, qui en Dieu est pour nous l'objet de tant d'admiration, se retrouve manifestement dans l'homme, où il ne nous cause aucun étonnement. L'homme n'est en effet qu'une synthèse formée d'une essence incorporelle, qui est la thèse, et d'une substance corporelle, qui est l'antithèse. Mais si, lorsqu'on l'envisage comme un composé d'esprit et de matière, il est une synthèse, lorsqu'on voit en lui une créature, il n'est qu'une antithèse qu'il faut ramener à l'unité conjointement avec la thèse qui la contredit, au moyen d'une synthèse qui les embrasse l'une et l'autre. La loi qui ramène la diversité à l'unité, ou ce qui est la même chose, toutes les thèses avec leurs antithèses à une synthèse suprême, est une loi dont l'existence est visible et à laquelle rien ne peut se soustraire. La seule difficulté dans le cas présent est de trouver la synthèse suprême. Dieu étant d'un côté, et de l'autre toutes les choses créées, il est évident que la synthèse conciliatrice se doit chercher exclusivement dans ces termes hors desquels il n'y a rien, puisque dans leur universalité ils comprennent tout ce qui est. La synthèse

devra donc se rencontrer dans les créatures ou en Dieu, dans l'antithèse ou dans la thèse, ou bien dans l'une et dans l'autre simultanément ou successivement.

Si l'homme était resté dans l'état excellent et dans la noble condition où Dieu l'avait mis à l'origine, la diversité eût été ramenée à l'unité, et l'antithèse créée unie, dans une suprême synthèse, à la thèse créatrice, par la déification de l'homme. Dieu l'avait préparé à cette déification future en l'ornant de la justice originelle et de la grâce sanctifiante. Mais l'homme avait été fait libre et il usa de sa liberté pour se dépouiller de cette grâce, pour rejeter cette justice, et par là mettant un empêchement à l'accomplissement de la volonté divine, il renonça volontairement à sa déification. La liberté humaine est assez puissante pour empêcher l'accomplissement de la volonté divine, en ce qu'elle a de relatif; elle ne l'est pas assez pour empêcher sa réalisation en ce qu'elle a d'absolu. Ramener la diversité à l'unité, voilà ce qu'il y avait d'absolu dans la volonté divine; l'y ramener par la déification de l'homme, voilà ce qu'il y avait de relatif et de contingent; en d'autres termes, Dieu voulait la fin d'une volonté absolue, il ne voulait le moyen d'atteindre cette fin que d'une volonté relative : et en cela, comme en tout, la sagesse de Dieu resplendit d'une splendeur ineffable. Si la volonté divine n'avait eu rien d'absolu, Dieu n'aurait pas été souverain, et, si elle n'avait eu rien de relatif, la liberté de l'homme n'eût pas été possible; ce qu'elle avait à la fois d'absolu et de re-

latif, de nécessaire et de contingent, a rendu possible et a réalisé la coexistence de la souveraineté de Dieu et de la liberté de l'homme. Souverain, Dieu a décrété ce qui devait être; créature libre, l'homme a déterminé que telle manière particulière d'être ne serait pas celle de ce qui devait être en vertu du décret divin.

Il s'ensuivit que l'ordre universel, voulu de Dieu d'une volonté absolue, dut se réaliser autrement que par la déification directe de l'homme, qui, impossible d'abord d'une impossibilité relative, à cause de sa liberté, était devenue impossible d'une impossibilité absolue, à cause de son péché : Dieu le réalisa par l'Incarnation.

J'ai cherché plus haut à démontrer et j'ai démontré, je crois, complétement quelle est la haute portée et l'universalité des solutions divines; bien différentes des solutions humaines, elles ne suppriment pas l'obstacle pour aller se heurter à un obstacle plus grand, elles ne détruisent pas la difficulté pour tomber dans une difficulté plus inextricable, elles n'éclairent pas la question par un côté pour la rendre plus obscure par tous les autres; loin de là, elles suppriment d'un seul coup tous les obstacles, résolvent en même temps toutes les difficultés et portent simultanément sur toutes les faces des questions une lumière qui dissipe toutes les ombres. Ce caractère des solutions divines éclate plus particulièrement dans celle que nous étudions en ce moment et que nous donne l'adorable mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu : nous y découvrons à la fois

un moyen souverain de tout ramener à l'unité, condition divine de l'ordre dans l'univers, et un moyen ineffable de remettre dans l'ordre l'humanité déchue. L'impossibilité radicale où se trouvait l'homme après son péché de rentrer par ses seules forces en union et en grâce avec Dieu, est avouée même par ceux qui nient le catholicisme dans la plus grande partie de ses dogmes. M. Proudhon, l'homme le plus fort des écoles socialistes, n'hésite pas à affirmer que, dans l'hypothèse du péché, la rédemption de l'homme par les mérites et les souffrances de Dieu était absolument nécessaire, l'homme pécheur ne pouvant être racheté d'aucune autre manière. Les catholiques ne vont pas si loin, ils disent que la rédemption n'était pas nécessaire, que ce mode de rédemption n'était pas le seul possible, et ils se contentent d'affirmer que la rédemption telle qu'il a plu à Dieu de l'opérer est souverainement convenable, souverainement adorable.

On voit par là que Dieu a voulu vaincre par le même moyen et l'obstacle qui s'opposait à la réalisation de l'ordre universel, et celui qui empêchait l'ordre humain. En se faisant homme sans cesser d'être Dieu, il unit synthétiquement Dieu et l'homme; et comme dans l'homme se trouvaient déjà unies synthétiquement l'essence spirituelle et la substance corporelle, il en résulte que Dieu fait homme réunit en lui, d'une manière sublime, d'un côté les substances corporelles et les essences spirituelles, de l'autre le Créateur de toutes choses avec toutes ses créatures. De plus, en souffrant

et mourant volontairement pour l'homme, il le déchargea et se chargea lui-même du péché primitif par lequel toute la race humaine était tombée en Adam dans la corruption et sous le coup d'une sentence de mort.

Quel que soit le point de vue d'où l'on considère ce grand mystère, il offre à l'œil qui le contemple les mêmes convenances merveilleuses. Si tout le genre humain a été condamné en Adam, ne convient-il pas, n'est-il pas raisonnable que tout le genre humain soit sauvé en un autre Adam plus parfait? Si nous avons été condamnés en vertu de la loi de la solidarité, loi de justice, ne convient-il pas, n'est-il pas raisonnable que nous soyons absous en vertu de la loi de réversibilité, loi de miséricorde? On ne comprendrait guère qu'il pût être juste et convenable de nous punir pour les péchés de celui qui fut notre représentant, si on n'admettait pas qu'il peut nous être donné de mériter par les mérites de celui qui s'est substitué à nous. Les péchés du premier nous étant imputables, n'est-il pas conforme aux lois de la raison que les mérites du second nous soient réversibles? Si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera là une réponse péremptoire aux sophistes dont la langue insolente reproche à Dieu la condamnation qui nous a tous frappés dans la personne de nos premiers parents. Lors même qu'on accorderait que nous n'avons pas été pécheurs en Adam, celui qui peut se sauver par les mérites d'un substitué a-t-il le droit de se plaindre d'avoir été condamné dans la personne d'un

représentant? On se révolte contre Dieu, à cause de la loi en vertu de laquelle le péché est imputable aux fils de celui qui le commit, et on ne tient aucun compte de cette autre loi en vertu de laquelle les mérites d'autrui nous sont réversibles : qui ne voit cependant qu'elle en est le complément et l'explication? Une pareille audace ne suppose-t-elle pas ou une insigne mauvaise foi ou une honteuse ignorance, et n'est-elle pas en toute hypothèse une véritable folie?

L'ordre dans l'univers étant rétabli par l'union de toutes choses en Dieu, et l'ordre dans l'humanité l'étant aussi, en ce sens que le moyen était donné de surmonter l'obstacle mis par le péché, il ne fallait plus, pour achever cette dernière restauration, que deux choses : d'abord mettre l'homme en état de s'élever au-dessus de lui-même au point d'accepter la tribulation par un acte de sa libre volonté, et en second lieu donner à cette acceptation une vertu méritoire. Dieu pourvut à ces deux nécessités par le divin mystère de l'Incarnation, si riche en conséquences et si admirable en lui-même. Le sang très-précieux versé sur le Calvaire non-seulement effaça notre faute et paya notre dette, mais encore, son inestimable valeur nous étant appliquée, il nous mit en état de mériter des récompenses. Ce sang nous valut deux grâces : la grâce d'accepter la tribulation et la grâce par suite de laquelle la tribulation acquiert une vertu méritoire lorsqu'elle est cordialement acceptée dans le Seigneur et par le Seigneur. Croire de la foi la plus ferme que naturellement nous

ne pouvons rien pour notre salut, mais que nous pouvons tout en celui et par celui qui nous fortifie; voilà en deux mots toute la religion catholique. Les autres dogmes, sans celui-ci, sont de pures abstractions tout à fait dénuées de vertu et d'efficace. Le Dieu catholique n'est pas un Dieu abstrait, ou un Dieu mort, mais un Dieu vivant et personnel : il agit continuellement hors de nous et en nous-mêmes; il est en nous et nous sommes contenus, environnés par lui. Le mystère qui nous a mérité la grâce, sans laquelle nous sommes comme perdus et dans les ténèbres, est le mystère par excellence : les autres sont tous adorables, élevés, sublimes, mais celui-ci est le faîte; au-dessus il n'y a plus ni hauteur, ni rien qui soit digne d'adoration.

Le jour d'éternelle joie et d'éternelle douleur où le Fils de Dieu fut mis sur une croix, toutes choses rentrèrent à la fois dans l'ordre, et dans cet ordre divin la croix s'éleva au-dessus de toutes les créatures. Les unes manifestaient la bonté de Dieu, les autres sa miséricorde, les autres sa justice; la croix seule fut le symbole de son amour et le gage de sa grâce. C'est par la croix que les confesseurs ont confessé la foi, c'est par elle que les vierges ont gardé la chasteté, que les Pères du désert ont vécu d'une vie angélique, que les martyrs, ces témoins inébranlables, ont laissé les bourreaux prendre leur vie sans changer de visage. C'est du sacrifice de la croix que procèdent les prodigieuses énergies par la vertu desquelles la faiblesse dompta la force, qui conduisirent au Capitole des

hommes désarmés et proscrits, qui firent de quelques pauvres pêcheurs les vainqueurs du monde. C'est par la croix que tous ceux qui triomphent remportent la victoire, c'est d'elle que tirent leur force tous ceux qui combattent; c'est par elle qu'obtiennent miséricorde tous ceux qui la demandent, secours tous ceux qui sont dans le délaissement, joie tous ceux qu'accable la tristesse, consolation tous ceux qui sont dans la douleur et dans les larmes. Depuis que la croix a été élevée sur le Calvaire, il n'est pas d'homme qui ne puisse vivre dans le ciel, même avant d'avoir laissé à la terre sa dépouille mortelle; car s'il vit encore ici-bas pour la tribulation, il est déjà là-haut par l'espérance.

CHAPITRE IX

SUITE DU MÊME SUJET.

Le sacrifice de la croix est le sacrifice unique, le sacrifice, d'un prix inestimable, auquel se rapportent comme à leur fin tous ceux dont il peut être question dans les histoires ou dans les fables des nations. C'est celui que cherchaient à représenter les peuples gentils comme le peuple juif dans leurs sanglants holocaustes; celui qu'Abel figura d'une manière complète et agréable à Dieu, lorsqu'il offrit au Seigneur les premiers-nés et les plus purs de tous ses agneaux. L'autel véritable devait être une croix, la vraie victime un Dieu, et le vrai prêtre ce Dieu lui-même, Dieu et homme tout ensemble, pontife auguste, prêtre éternel, victime perpétuelle et sainte, qui, remplissant exactement sa promesse et tenant fidèlement sa parole, vint accomplir, dans la plénitude des temps, ce qu'il avait promis à Adam dans le paradis terrestre. Il en est des promesses de Dieu comme de ses menaces, il ne les fait pas en vain : Dieu avait menacé l'homme de le

déshériter s'il abusait de sa liberté, et l'homme s'étant rendu coupable, il le déshérita ; en le déshéritant il lui avait promis un rédempteur, et, à l'heure marquée, il est venu lui-même le racheter.

L'avénement du Sauveur éclaire tous les mystères, explique tous les dogmes, accomplit toutes les lois. Pour accomplir la loi de la solidarité, il prend en lui toutes les douleurs humaines ; pour accomplir la loi de la réversibilité, il verse à torrents sur le monde toutes les grâces divines conquises par sa passion et par sa mort. En lui Dieu se fait homme d'une manière si parfaite que sur sa tête éclatent, sans que rien les puisse détourner, toutes les colères divines, et l'homme en lui est si parfait et si divin qu'il reçoit toute la douce et rafraîchissante rosée des divines miséricordes. Afin que la douleur devienne sainte, il sanctifie la douleur par ses souffrances, et afin que l'acceptation de la douleur devienne méritoire il l'accepte lui-même. Qui aurait la force d'offrir à Dieu sa propre volonté en holocauste, si l'Homme-Dieu crucifié n'avait pas fait entière abnégation de sa volonté pour accomplir celle de son Père? Qui s'élèverait jusqu'à l'humilité, si le Verbe incarné n'avait pas tracé la voie par où l'on arrive à cette hauteur d'un si difficile accès? Qui, portant encore plus haut son vol, pourrait jamais gravir l'une après l'autre les cimes ardues de la perfection et parvenir ainsi à la plus élevée, à l'amour divin, si l'Agneau de Dieu ne les avait lui-même gravies, laissant sur leurs flancs les traces de son sang et à leurs ronces la laine de sa toison

plus pure que la neige? Quel autre pouvait apprendre aux hommes qu'au delà de ces abruptes et gigantesques montagnes qui ont leur sommet dans les cieux et leur pied dans l'abîme, s'étendent d'immenses et joyeuses plaines où l'air est bon, le ciel pur, les eaux fraîches et limpides; où tous les bruits sont doux, toutes les campagnes verdoyantes, tous les accords harmonieux; où règne un perpétuel printemps; où la vie est la vraie vie qui ne finit pas, le plaisir, le vrai plaisir qui ne cesse pas, l'amour, le véritable amour qui jamais ne s'éteint; où le délassement dure toujours sans oisiveté, où le repos est continuel sans fatigue, et où se confondent d'une manière ineffable tout ce qu'il y a de doux dans la possession, tout ce qu'il y a d'attrayant dans l'espérance!

Le Fils de Dieu fait homme et mis pour l'homme sur la croix est à la fois et la réalisation de toutes les choses parfaites représentées dans les symboles, figurées dans les figures, et la figure, le symbole universel de toutes les perfections: en un mot, dans le Fils de Dieu fait homme, Dieu et homme tout ensemble, sont, ne faisant qu'un, l'idéal et la réalité. La raison naturelle nous dit et l'expérience de chaque jour nous enseigne que, dans aucun art, ni en quoi que ce soit, l'homme ne peut arriver à la perfection relative qu'il lui est donné d'atteindre, s'il n'a devant les yeux un modèle achevé d'une perfection plus haute. Pour que le peuple d'Athènes pût acquérir cet admirable instinct qui lui faisait discerner d'un coup d'œil dans les œuvres de l'esprit la beauté

littéraire, la perfection de l'art, et dans les actions humaines cette beauté que leur donne la grandeur de l'âme, il fut absolument nécessaire qu'il eût toujours sous les yeux les statues de ses prodigieux artistes, les vers de ses sublimes poëtes et les actions éclatantes de ses grands capitaines. Le peuple d'Athènes, tel que l'histoire nous le montre, suppose nécessairement ses artistes, ses poëtes et ses capitaines, tels que l'histoire nous les représente, et ceux-ci, à leur tour, n'arrivèrent pas à une telle hauteur sans porter les yeux sur une grandeur supérieure. Les grands capitaines de la Grèce ne furent grands que parce qu'ils avaient toujours devant eux la figure d'Achille dans sa gloire. Ses grands artistes et ses grands poëtes ne le furent que parce qu'ils ne perdaient jamais de vue l'Iliade et l'Odyssée, types immortels de la beauté dans l'art et la littérature. Les uns et les autres doivent l'existence à Homère, magnifique personnification de la Grèce artistique, littéraire et héroïque.

Cette loi, en vertu de laquelle tout ce qui est dans la multitude se trouve d'une manière plus parfaite dans une aristocratie, et d'une manière incomparablement plus parfaite et plus haute dans une personne, cette loi, dis-je, est tellement universelle, qu'on peut à bon droit la considérer comme une des lois de l'histoire, et elle suppose certaines conditions nécessaires comme elle-même. Par exemple, pour toutes les grandes personnifications héroïques, c'est une condition à laquelle elles ne peuvent se soustraire, d'appartenir en même

temps à l'association spéciale qu'elles personnifient et à une association plus vaste et plus élevée. Achille, Alexandre, César, Napoléon, comme Homère, Virgile et Dante, sont à la fois citoyens de deux cités différentes, l'une locale et l'autre générale, l'une inférieure et l'autre supérieure. Dans la cité supérieure, ils vivent confondus dans une sorte d'égalité ; dans la cité inférieure, chacun d'eux domine et exerce un empire absolu : là citoyens, ici empereurs. La cité supérieure, où ils sont sur le pied de l'égalité, s'appelle l'humanité; la cité inférieure, où ils commandent, s'appelle ici Paris, là Athènes, là Rome.

Mais, si les cités inférieures, qui sont les peuples, se condensent pour ainsi dire dans une personne en qui leurs perfections et leurs vertus apparaissent d'une manière particulière et comme en relief, n'était-il pas très-convenable que cette loi universelle de la personnication typique eût sa réalisation et son accomplissement pour la cité supérieure, qui est le genre humain. Les excellences de cette cité, excellente pardessus toutes les autres, demandaient une personnification supérieure à toutes les personnifications, et il ne suffisait point qu'elle fût la plus haute, la plus excellente, la plus parfaite; il fallait quelque chose de plus: pour l'accomplissement entier de la loi, il convenait que celui en qui devait se résumer l'humanité unît dans l'unité de sa personne deux natures différentes, et, puisque Dieu seul est supérieur à l'homme, qu'il fût à la fois homme et Dieu. Qu'on ne dise point que,

pour l'accomplissement de cette loi, il eût suffi de l'incarnation d'un ange! je répondrais que l'homme, étant composé d'une âme spirituelle et d'une substance corporelle, participe à la fois de la nature physique et de la nature angélique, qu'il est comme le confluent de toutes les choses créées. Cela supposé, il est évident que la personne qui devait condenser en soi la nature humaine devait, par là même, condenser en soi toute la création; et il s'ensuit qu'étant par l'humanité tout ce qui est créé, pour être en même temps quelque chose de plus, il lui fallait encore la divinité. Enfin, pour que la loi dont nous parlons eût en toutes choses son parfait accomplissement, la même personne qui dans la cité inférieure dominait avec empire devait être citoyen et rien de plus dans la cité supérieure. C'est pourquoi le Dieu fait homme est unique dans l'empire des choses créées, tandis que, dans le tabernacle habité par la divine essence, il est la personne du Fils en tout égale à la personne du Père et à la personne du Saint-Esprit.

Si l'on se figurait que je tiens cette argumentation pour invincible et que ces analogies me semblent parfaites, on se tromperait fort. Supposer que l'homme peut voir clair dans ces profonds mystères serait un insigne aveuglement; le seul dessein de soulever les voiles divins qui les couvrent me paraît sotte arrogance, extravagance et folie. Nul rayon de lumière n'a la puissance d'éclairer ce que Dieu a caché dans l'impénétrable tabernacle défendu par les ténèbres divines.

Mon unique dessein est d'établir, par une démonstration rigoureuse, que, loin d'être absurde, ce que Dieu nous ordonne de croire non-seulement est croyable, mais encore satisfait la raison. La démonstration peut, je pense, aller jusqu'aux limites de l'évidence, lorsqu'elle borne sa prétention à mettre en lumière cette vérité : que tout ce qui s'écarte de la foi va à l'absurde, et que les ténèbres divines sont moins obscures que les ténèbres humaines. Il n'est aucun dogme, aucun mystère catholique qui ne réunisse en lui les deux conditions nécessaires pour qu'une croyance soit raisonnable : la première, de fournir à ceux qui l'acceptent une explication suffisante de l'ensemble des choses ; la seconde, d'être elle-même explicable et compréhensible jusqu'à un certain point. Il n'y a pas d'homme doué d'une saine raison et d'une volonté droite qui ne se rende à lui-même témoignage, d'une part, qu'il est dans une impuissance radicale de découvrir par ses seules forces les vérités révélées, et, d'autre part, qu'il y a néanmoins en lui une aptitude étonnante à expliquer toutes ces vérités d'une manière relativement satisfaisante. Ce double fait pourrait servir à démontrer que la raison n'a pas été donnée à l'homme pour découvrir la vérité, mais pour se l'expliquer à lui-même quand on la lui montre, pour la voir quand on l'expose à ses yeux. Sa misère est si grande, son indigence intellectuelle si profonde, qu'il n'est pas sûr de bien comprendre la première chose dont il lui faudrait la pleine intelligence, s'il entrait dans le plan divin

que sa propre raison fût pour lui la source de la vérité. Qu'on daigne réfléchir à cette question : Y a-t-il un homme qui puisse dire avec certitude ce que c'est que sa raison, pourquoi il l'a, de quoi elle lui sert et jusqu'où elle va ? Or, je le vois clairement, ceci est la lettre A de cet alphabet ; voilà six mille ans que nous avons commencé à la bégayer, et nous ne pouvons pas encore la prononcer. Je me crois donc en droit d'affirmer que cet alphabet n'a pas été fait pour être épelé par l'homme, ni l'homme pour épeler dans cet alphabet.

Revenant à mon sujet, je dis : C'était une chose très-convenable et très-excellente que l'humanité entière eût devant les yeux un modèle universel d'universelle et infinie perfection, de même que les diverses associations politiques ont toutes un modèle d'où elles tirent, comme de leur source, les qualités et les vertus spéciales par lesquelles, aux époques glorieuses de leur histoire, elles s'élèvent au-dessus de leurs rivales. A défaut d'autres raisons, celle-là suffirait pour justifier le grand mystère du Dieu fait homme, puisque Dieu seul pouvait servir de parfait exemplaire et de modèle achevé à tous les peuples et à toutes les nations. Sa présence parmi les hommes, sa doctrine merveilleuse, sa vie sainte, ses tribulations sans nombre, sa passion pleine d'ignominies et d'opprobres, et sa mort cruelle qui achève l'œuvre et qui la couronne, peuvent seules expliquer la hauteur prodigieuse où s'est élevé le niveau des vertus humaines. Dans les sociétés qui sont au delà de la croix, il y eut des héros ; dans la grande so-

ciété catholique il y a des saints; et, toute proportion gardée, comme toutes réserves faites quant à la convenance de la comparaison, les héros du paganisme sont aux saints du catholicisme ce que les diverses personnifications des peuples sont à la personnification absolue de l'humanité dans la personne du Dieu fait homme par amour des hommes. Entre ces personnifications diverses et cette personnification absolue, il y a une distance infinie; entre les héros et les saints une distance incommensurable. Il est naturel que cette dernière soit incommensurable, puisque la première est infinie.

Les héros étaient des hommes qui, à l'aide d'une passion charnelle portée à sa plus haute puissance, faisaient des choses extraordinaires : les saints sont des hommes qui, ayant renoncé à toutes les passions de la chair et dénués de tout appui charnel, opposent un cœur inébranlable à l'impétueux courant des douleurs. Les héros, réunissant toutes leurs forces dans une exaltation fébrile, en accablaient quiconque leur faisait obstacle : les saints commencent toujours par mettre de côté leurs propres forces, et, ainsi désarmés et dépouillés, ils entrent en lutte avec tout ce qui exerce quelque empire en ce monde, avec les puissances infernales et avec eux-mêmes. Les héros se proposaient de monter dans la gloire et de se faire un nom fameux parmi les hommes : les saints regardent comme de peu de valeur la vaine louange des générations humaines; ils oublient le soin de leur nom; ils renon-

cent, comme à une chose vile, à leur volonté propre; ils remettent tout et se mettent eux-mêmes entre les mains de Dieu, convaincus que le plus grand bonheur de l'homme est de le servir, que son plus grand honneur est de porter sa livrée glorieuse. Tels furent les héros et tels sont les saints. Ils ont les uns et les autres le contraire de ce qu'ils cherchent : les héros voulaient remplir la terre du bruit de leur renommée, et les multitudes n'ont pas gardé d'eux le moindre souvenir; les saints ne tournaient leurs regards que vers le ciel, et ils sont ici-bas honorés, révérés, invoqués par les peuples et par leurs chefs; les pontifes et les rois conduisent la foule au pied des autels pour leur rendre hommage. Que Dieu est merveilleux dans ses desseins, qu'il est grand dans ses œuvres! l'homme croit se conduire, et c'est Dieu qui le mène; il croit arriver à une vallée, et il se trouve, sans savoir comment, sur une montagne : celui-ci imagine qu'il acquiert la gloire, et il tombe dans l'oubli; celui-là cherche un refuge et le repos dans l'oubli, et tout à coup il est comme assourdi par la grande voix des peuples qui chantent sa gloire; les uns sacrifient tout à leur nom, et personne ne porte plus leur nom, qui finit avec eux; la première chose que les autres déposent sur l'autel de leur sacrifice, c'est le nom qu'ils portent; ils l'effacent même de leur mémoire; et ce nom oublié, sacrifié, passant des pères aux fils, se transmet de génération en génération comme un glorieux titre et un riche héritage; il n'y a point de catholique qui ne se nomme

du nom d'un saint. Ainsi s'accomplit chaque jour la divine parole qui promet l'humiliation aux superbes, l'élévation aux humbles.

De même qu'entre l'Homme-Dieu et les rois de l'intelligence humaine il y a une distance infinie, et entre les héros et les saints une distance incommensurable; de même entre les peuples catholiques et les peuples infidèles, et entre les chefs des uns et des autres, la distance est immense; car entre les copies le rapport est le même qu'entre les modèles. La Divinité, par sa présence, produit la sainteté; la sainteté des plus éminents produit à son tour la vertu chez ceux qui tiennent une voie moyenne, et le bon sens chez les moins avancés. Telle est la cause qui explique ce phénomène, constaté par l'observation, qu'il n'y a pas de peuple vraiment catholique qui n'ait ce que n'eut jamais un peuple infidèle, le bon sens, c'est-à-dire cette saine raison par laquelle on voit d'un simple coup d'œil chaque chose comme elle est en soi et dans l'ordre qui lui convient. Rien n'étonnera moins, si l'on considère que, le catholicisme étant l'ordre absolu, la vérité infinie et la perfection totale, c'est en lui et par lui seul que les choses se voient dans leurs essences intimes, au rang qui leur appartient, avec le degré d'importance qu'elles ont, et dans l'ordre merveilleux selon lequel elles sont ordonnées. Sans le catholicisme, il ne peut y avoir ni bon sens chez les hommes vulgaires, ni vertu chez les hommes qui tiennent le milieu, ni sainteté chez les hommes éminents, attendu que le bon sens,

la vertu et la sainteté sur la terre supposent un Dieu fait homme, occupé à enseigner la sainteté aux âmes héroïques, la vertu aux âmes courageuses, et à redresser la raison de la foule qui s'égare dans les ténèbres, qui est dans l'ombre de la mort[1].

Ce Maître divin est l'ordonnateur universel; toutes choses l'ont pour centre, et c'est pourquoi on le voit toujours au centre, par quelque côté qu'on le regarde, sous quelque aspect qu'on le contemple. Considéré comme Dieu et homme tout ensemble, il est ce point central où s'unissent dans l'unité l'essence créatrice et les substances créées; considéré simplement comme Dieu, Fils de Dieu, il est la seconde personne, c'est-à-dire le centre des trois personnes divines; considéré simplement comme homme, il est ce point central où se condense, par une concentration mystérieuse, la nature humaine; considéré comme Rédempteur, il est cette personne centrale sur qui descendent à la fois toutes les grâces divines et toutes les divines rigueurs, la rédemption étant la grande synthèse où se concilient et s'unissent la justice divine et la divine miséricorde; considéré en même temps comme seigneur du ciel et de la terre et comme né dans une crèche pour vivre dans le dénûment et souffrir la mort de la croix, il est le point central où se joignent, pour se concilier, au sein d'une synthèse supérieure, toutes les thèses et toutes les antithèses avec leur perpétuelle contradiction et leur infinie

[1] Populus qui ambulabat in tenebris... habitantibus in regione umbræ mortis. (Isai., IX, 2.)

diversité : il est le plus pauvre et le plus opulent, le serviteur et le roi, l'esclave et le maître; il est nu, et il a des vêtements resplendissants; il obéit aux hommes, et il commande aux astres; il n'a ni pain pour apaiser sa faim ni eau pour étancher sa soif, et à sa voix les eaux jaillissent des rochers pour désaltérer le peuple, les pains se multiplient pour le rassasier; les hommes l'outragent, et les séraphins l'adorent : il est au même instant tout obéissant et tout-puissant : il meurt parce qu'il lui est ordonné de mourir, et à son ordre le voile du temple se déchire, les tombeaux s'ouvrent, les morts ressuscitent, le bon larron se convertit, la nature entière se trouble, et, comme une femme frappée de terreur, tombe en défaillance, le soleil retire ses rayons et se couvre d'un voile de ténèbres; il vient au milieu des temps, il marche au milieu de ses disciples; il naît au point central de deux grandes mers et de trois immenses continents; il est citoyen d'une nation qui garde le milieu entre les nations complétement indépendantes et les nations complétement assujéties; il s'appelle lui-même la voie, et toute voie est un centre; il s'appelle la vérité, et la vérité occupe le milieu des choses; il est la vie, et la vie, qui est le présent, est le milieu entre le passé et l'avenir : il passe sa vie entre les acclamations et les outrages, et il meurt entre deux larrons.

Ces contrastes firent du Sauveur pour les juifs un objet de scandale, et les gentils n'y virent que de la folie. Ils avaient, les uns et les autres, une idée de la thèse

divine et de l'antithèse humaine, mais ils pensaient, et, humainement parlant, en cela ils ne semblaient pas se tromper, que cette thèse et cette antithèse étaient inconciliables et de tout point contradictoires : l'intelligence humaine était dans l'impuissance de s'élever jusqu'à la synthèse suprême qui les concilie. Le monde avait toujours vu des riches et des pauvres, il ne pouvait concevoir l'union en une même personne de l'indigence la plus extrême et de la plus extrême opulence. Mais cela même qui semble absurde à la raison la satisfait complétement lorsque la personne en qui se réunissent ces contraires est une personne divine : elle devait ou être ainsi dans ce monde, ou n'y pas venir. Sa venue fut le signal de la conciliation universelle de toutes choses et de la paix universelle entre les hommes. Les pauvres et les riches, les humbles et les puissants, les malheureux et les heureux, tous sont un en lui, et ne le sont qu'en lui seul; parce que lui seul est à la fois très-riche et très-pauvre, très-puissant et très-humble, au comble de la félicité et au comble du malheur. C'est là vraiment la fraternité; il l'enseigne à tous ceux dont l'oreille et l'intelligence s'ouvrent à sa divine parole, et ses disciples, se succédant sans interruption, l'enseignent à leur tour par une prédication qui ne cesse jamais et qu'aucun obstacle ne peut arrêter. Niez Notre-Seigneur Jésus-Christ, aussitôt commencent les factions et les partis, les tumultes et les séditions, les clameurs sinistres et les discordes insensées, les rancunes implacables, les guerres sans fin,

les batailles sanglantes : les pauvres se soulèvent contre les riches, les malheureux contre les heureux, les aristocraties contre les rois, les classes inférieures contre les aristocraties, et les unes contre les autres les masses populaires que l'on voit, transportées de fureur par des passions sauvages, se joindre dans leur lutte comme se joignent à la bouche de l'abîme les torrents grossis par l'orage.

L'humanité vraie n'est en aucun homme ; elle est dans le Fils de Dieu, et là nous est révélé le secret de sa nature contradictoire ; car, d'un côté, elle s'élève à la plus sublime hauteur, elle est de la plus grande excellence, et, de l'autre, on trouve unies en elle toutes les indignités et toutes les bassesses. Elle est si excellente, que Dieu l'a prise et faite sienne, en l'unissant au Verbe ; si élevée qu'elle fût, dès le principe et avant sa venue, promise de Dieu, adorée dans le silence par les patriarches, annoncée de siècle en siècle par les prophètes, révélée au monde même par ses faux oracles et figurée dans tous les sacrifices et par toutes les figures. Un ange l'annonça à une vierge, et l'Esprit-Saint la forma par sa propre vertu dans son sein virginal ; Dieu entra en elle et se l'unit à jamais ; unie ainsi pour toujours à Dieu, cette humanité sacrée fut à sa naissance chantée par les anges, proclamée par les astres, visitée par les bergers, adorée par les rois ; et, lorsque l'Homme-Dieu voulut être baptisé, les voûtes du firmament s'ouvrirent, on vit descendre sur lui l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, et dans les hauteurs

des cieux retentit la grande voix qui disait : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis ma complaisance. » Puis, quand commença sa prédication, il opéra de tels prodiges, guérissant les malades, consolant les affligés, ressuscitant les morts, commandant avec empire aux vents et aux mers, dévoilant les choses secrètes et annonçant les choses à venir, qu'il frappa d'épouvante et remplit d'admiration les cieux et la terre, les anges et les hommes. Ce n'était pas encore la fin de ses miracles : cette humanité fut vue de tous, aujourd'hui morte, trois jours après ressuscitée, victorieuse du temps et de la mort ; puis s'élevant lentement dans les airs et montant au plus haut des cieux comme une divine aurore.

Dans cette humanité, revêtue de tant de gloire, nous trouvons d'un autre côté le modèle achevé de l'abaissement, car elle est prédestinée de Dieu, sans être en rien pécheresse, à subir, en vertu de la substitution, la peine du péché. Voilà pourquoi Celui dont les anges contemplent le visage divin marche dans ce monde courbé sous le poids des douleurs ; voilà pourquoi Celui dans les yeux duquel les cieux cherchent leur joie est triste et pensif ; voilà pourquoi Celui qui porte dans les parvis divins un manteau dont les étoiles sont l'ornement est nu sur cette terre ; voilà pourquoi il marche comme un pécheur au milieu des pécheurs, Lui qui est le Saint des saints ; voilà pourquoi il s'entretient ici avec le blasphémateur, là avec l'adultère, ailleurs avec l'avare ; pourquoi il donne à Judas le bai-

ser de paix et offre son paradis à un larron; et pourquoi, lorsqu'il parle aux pécheurs, il le fait avec tant d'amour, que ses yeux s'emplissent de larmes. Il faut qu'il ait pénétré bien avant dans les mystères de la souffrance pour compatir ainsi à ceux qui gémissent sous son étreinte! il faut qu'il ait vraiment la science du malheur pour compatir ainsi à ceux qui tombent sous ses coups! Il savait ce que la souffrance et le malheur seraient pour lui. Cherchez dans tous les lieux que le soleil éclaire, vous n'y trouverez pas un homme qui ait à se plaindre d'un si cruel délaissement, qui ait à porter de telles douleurs. Voyez: c'est tout un peuple qui l'accable de ses malédictions! Et que font pendant ce temps-là ses propres disciples? celui-ci le vend, celui-là le renie, les autres l'abandonnent. On ne lui donne pas même une goutte d'eau pour humecter ses lèvres, un peu de pain pour apaiser sa faim, une pierre pour appuyer sa tête! Aucune agonie n'est comparable à celle qu'il souffrit au jardin des Oliviers : tous ses pores laissaient échapper le sang. Son visage fut meurtri de soufflets, son corps recouvert d'une pourpre dérisoire, son front couronné d'une couronne d'épines. Il porta sa croix, tomba plusieurs fois accablé sous ce fardeau, et monta au Calvaire suivi d'une foule en délire qui remplissait les airs d'affreuses vociférations. Lorsqu'il fut élevé sur le bois infâme, l'abandon universel dont il était l'objet devint tel, que son Père même détourna les yeux de lui, et que les anges qui le servaient, saisis de

trouble et d'effroi, se voilèrent de leurs ailes pour ne pas le voir ; dans ces étreintes de la mort, son humanité se trouva comme délaissée par la partie supérieure de son âme, qui, indifférente à tout, demeurait calme et sereine. Et la foule, branlant la tête, lui disait : « Si tu es le Fils de Dieu, descends de cette croix. »

Comment, sans une grâce spéciale de Dieu, croire à la divinité de cet objet de mépris, de cet homme de douleur ? Comment ses paroles n'eussent-elles pas paru alors un scandale et une folie ? Et pourtant cet homme qui est là dans ce délaissement, dans cette mortelle agonie, assujettit le monde à sa loi, l'enlevant comme d'assaut par l'effort de quelques pêcheurs, ainsi que lui sans pouvoir, sans honneurs, sans richesses, étrangers sur la terre et aux yeux de tous misérables. Pour lui, ces hommes changèrent de vie, et devinrent d'autres hommes ; pour lui ils abandonnèrent leurs biens ; pour l'amour de lui ils prirent sa croix, sortirent des villes, peuplèrent les déserts, dirent adieu à tous les plaisirs, crurent en la force sanctifiante de la douleur, menèrent une vie pure et spirituelle, et infligèrent à leur chair de durs traitements, la tenant constamment en servitude. Ce n'était pas assez ; ils crurent, de la foi la plus ferme, les choses les plus étranges et les plus incroyables : que le crucifié est le Fils unique de Dieu et Dieu lui-même ; qu'il a été conçu dans le sein d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit ; qu'il est le maître du ciel et de la terre, lui né dans une étable, et dont les plus hum-

bles langes ont serré les membres; qu'après sa mort il est descendu aux enfers, et en fait sortir pour les amener avec lui les âmes des justes; qu'il avait ensuite pris son propre corps, et que, le tirant glorieux du tombeau, il s'est élevé dans les airs transfiguré et resplendissant; que la femme qui l'a porté dans ses entrailles, mère pleine d'amour, est vierge immaculée; que, transportée au ciel par les anges, elle y est, en vertu d'un édit souverain, saluée par les phalanges angéliques reine de la création, mère des abandonnés, intercesseur des justes, avocate des pécheurs, fille du Père, mère du Fils, épouse de l'Esprit-Saint; que les choses invisibles sont préférables aux choses visibles et d'un prix infiniment supérieur; que le vrai bien est de souffrir en acceptant la douleur, de se plaire dans l'angoisse, de vivre dans la tribulation; qu'il n'y a de mal véritable que le plaisir et le péché; que l'eau du baptême purifie; que la confession de la faute en obtient la rémission; que le pain et le vin se changent en Dieu; que Dieu est en nous et hors de nous, partout; qu'il sait le compte des cheveux de notre tête, que pas un ne croît, qu'il n'en tombe pas un sans sa permission; que, si l'homme pense, c'est Dieu qui met en lui la vertu par laquelle naît la pensée; que, si sa volonté incline dans un sens ou dans l'autre, c'est Dieu qui lui donne la vertu d'où sort le mouvement de la volonté; que c'est Dieu qui est sa force quand il fait effort, et que, si ce secours manque, l'homme chancelle et tombe; que les morts ressuscite-

ront et qu'ils seront jugés; qu'il y a un ciel et qu'il y a un enfer, des peines éternelles et une gloire qui n'aura point de terme. Ils proclamaient tous ces dogmes, et ils annonçaient que la terre entière serait amenée à leur donner sa foi, malgré toutes les puissances de ce monde réunies pour les combattre; que cette merveilleuse doctrine s'ouvrirait une voie et s'établirait invinciblement dans les âmes contre la volonté et en dépit de tous les efforts des princes, des rois, des empereurs; que l'on verrait donner leur sang pour elle, et subir les plus affreux supplices plutôt que de la trahir, d'innombrables phalanges de confesseurs illustres, de docteurs célèbres, de vierges aussi héroïques que délicates et pures, de martyrs dont rien n'égalera la gloire; et, pour tout dire d'un mot, que la folie du Calvaire gagnerait comme une contagion, qu'on la verrait maîtresse des peuples partout où arrivent les rayons du soleil, dans toute l'étendue que renferme l'orbite de la terre. Voilà ce que les disciples de Jésus de Nazareth ont cru, voilà ce qui est devenu la foi du monde civilisé, depuis le jour où s'est accomplie en trois heures sur le Golgotha la grande tragédie qui fit trembler la terre et pâlir le soleil. Dieu a voulu tenir cette parole : *Je les attirerai dans les piéges où se prennent les fils d'Adam, dans les piéges de l'amour*[1]; et les hommes sont tombés dans le piége que leur tendait le Fils du Dieu vivant. L'homme est ainsi fait, qu'il se révolte contre la toute-puissance,

[1] In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis. (Osée, xi, 4.)

se dresse contre la justice et résiste même à la miséricorde; mais il se laisse aller à un tendre abandon et se sent comme pénétré d'amour jusqu'à la moelle des os lorsque son cœur entend la voix gémissante de Celui qui meurt pour lui et qui l'aime jusque dans la mort. *Pourquoi me persécutez-vous*[1]? telle est la parole terrible par le reproche qu'elle renferme, mais pleine d'amour, qui retentit sans cesse à l'oreille des pécheurs : et cet accent de plainte douce et aimante est celui qui va droit à l'âme, qui la change et la transforme, qui la convertit à Dieu. Rien ne l'arrête alors; cités populeuses ou campagnes désertes, montagnes escarpées ou plaines fertiles, champs desséchés ou jardins fleuris, tout lui est égal, elle va partout, cherchant partout celui qu'elle aime. Embrasée du chaste amour de l'Époux, elle court, comme en délire, à l'odeur de se parfums[2], semblable au cerf que la soif dévore et qu'attire la fraîcheur des eaux[3]. Dieu est venu apporter le feu sur la terre[4], et la terre a commencé à brûler; bientôt, ce feu gagnant de proche en proche, les flammes puissantes de l'incendie divin l'ont embrasée tout entière. L'amour explique l'inexplicable; par l'amour l'homme croit ce qui semble incroyable et fait ce qui

[1] Saule, Saule, quid me persequeris? (*Act.*, IX, 4.)

[2] Post te curremus in odorem unguentorum tuorum. (*Cant.*, I, 3.)

[3] Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum : ita desiderat anima mea ad te, Deus. (*Psalm.* XLI, 2.)

[4] Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur? (Luc, XII, 49.)

paraît impossible ; tout est possible, tout est facile avec l'amour.

Ceux des Apôtres qui virent le Seigneur transfiguré, ses vêtements devenus blancs comme la neige, son visage resplendissant comme le soleil, disaient, dans leur ravissement et leur extase : « Demeurons ici[1] ; » c'était avant la Passion ; ils n'avaient pas encore l'idée du divin amour et de ses ineffables délices ! Le grand Apôtre, maître dans ce grand art de l'amour, a dit ensuite : *Je n'ai voulu savoir qu'une chose, Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié*[2] ; n'était-ce pas dire : Je veux tout savoir, et, afin de tout savoir, je ne veux savoir que Jésus-Christ, parce que toutes les sciences, comme tous les êtres, s'unissent en Lui et en Lui seul. Et il ne dit pas : Jésus-Christ transfiguré et glorieux ; il dit : *Jésus-Christ crucifié !* Il importe peu de le connaître dans sa toute-puissance, en contemplant par la pensée l'œuvre merveilleuse de la création ; il ne suffit pas de le voir dans sa gloire quand son visage resplendit de l'éclat d'une lumière incréée et que les puissances du ciel se prosternent en extase devant sa majesté divine ; ce n'est pas assez de l'entendre prononcer les arrêts sans appel de sa justice, entouré d'anges et de séraphins ; l'âme n'est même pas pleinement satisfaite lors qu'il lui est donné de jouir des ineffables mer-

[1] Domine, bonum est nos hic esse : si vis, faciamus hic tria tabernacula, etc. (Matth., XVII, 4.)

[2] Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. (1 *Cor.*, II, 2.)

veilles de sa miséricorde; dévoré d'une soif que rien n'étanche, d'une faim que rien n'apaise, d'un désir que rien ne remplit, l'Apôtre veut et demande quelque chose de plus; il porte plus haut sa pensée audacieuse; il ne sera content que lorsqu'il connaîtra Jésus-Christ crucifié, c'est-à-dire lorsqu'il le connaîtra comme Jésus-Christ veut surtout être connu, de la manière la plus haute et la plus excellente que la raison puisse concevoir, l'imagination se figurer, le désir souhaiter dans ses aspirations les plus ambitieuses, parce que connaître ainsi Jésus-Christ, c'est le connaître dans l'acte de son incompréhensible amour. N'est-ce pas là ce que nous fait entendre l'Apôtre quand il dit : *Je ne veux savoir qu'une chose, Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié?*

C'est Jésus-Christ crucifié et lui seul que veulent savoir ceux qui, prenant sa croix, s'attachent à suivre sa trace sanglante et glorieuse. Ils ne voulurent pas d'autre science, ces pères du désert dont la vertu sut transformer les plus affreuses solitudes en vrais jardins du paradis; ces vierges, épouses du Seigneur, dont l'énergie miraculeuse triompha de toutes les concupiscences; ces hommes de tout âge, de tout rang, de tout siècle et de tout pays, dont le cœur généreux, acceptant avec joie la lutte et la douleur, marcha d'un pas ferme dans les rudes voies de la pénitence.

Entre toutes les merveilles de la création, la plus admirable est l'âme qui vit dans la charité, non-seulement parce que son état est le plus sublime, le plus excellent qu'on puisse concevoir ici-bas, mais encore

parce qu'elle est un témoignage éclatant des prodiges de l'amour divin. Elle atteste qu'il ne s'est pas contenté d'effacer le péché et avec le péché le désordre et la cause de tout désordre, mais que, de plus, il a eu la puissance de transformer le cœur de l'homme, et, sans diminuer sa liberté, de lui faire désirer la déification qu'il avait rejetée en péchant; qu'en lui inspirant ce désir il l'a rendu capable d'en atteindre l'objet en acceptant le secours de la grâce que nous avons méritée en Notre-Seigneur et par Notre-Seigneur, lorsque, pour nous la mériter et pour que nous la méritions, il a versé son sang sur le Calvaire. Tout cela n'est-il pas contenu dans le sens profond des paroles divines prononcées par Notre-Seigneur Jésus-Christ expirant sur la croix : *Consummatum est.* Tout est consommé, c'est-à-dire : J'ai obtenu par l'amour ce que je n'avais pu obtenir ni par ma justice, ni par ma miséricorde, ni par ma sagesse, ni par ma toute-puissance; j'ai effacé le péché qui blessait la Majesté divine et déshonorait la beauté humaine; j'ai tiré l'humanité de sa honteuse servitude et j'ai rendu à l'homme le pouvoir de se sauver qu'il avait perdu par son péché : maintenant, je puis abaisser mon esprit à fortifier l'homme, à embellir l'homme, à déifier l'homme; je l'ai attiré à moi et l'ai uni à moi par le lien tout-puissant de l'amour.

Lorsque cette parole eut été prononcée par le Fils de Dieu expirant sur la croix, toutes choses se trouvèrent admirablement ordonnées; ce fut l'ordre au plus haut degré de sa perfection.

CHAPITRE X

CONCLUSION

Chacun des dogmes exposés dans ce livre et dans le livre précédent est une loi du monde moral, et chacune de ces lois est de soi inébranlable et perpétuelle : leur ensemble est le code des lois constitutives de l'ordre moral dans l'humanité et dans l'univers ; jointes aux lois physiques auxquelles obéit la matière, elles forment la loi suprême de l'ordre qui régit et gouverne toute la création.

Il est nécessaire que toutes choses soient dans un ordre parfait, et cette nécessité est telle que l'homme ne peut concevoir le désordre, lui qui le met partout. Voilà pourquoi il n'y a pas de révolution qui, pour se donner le droit de renverser les institutions anciennes, ne les accuse d'être absurdes et perturbatrices, et qui, pour parvenir à leur en substituer d'autres d'invention individuelle, n'affirme que celles-ci constituent un ordre excellent. Tel est le sens de la phrase consacrée chez les révolutionnaires de tous les temps : *un nouvel ordre de choses*, par laquelle ils veulent dési-

gner la perturbation sociale, œuvre de leurs erreurs et de leurs passions. M. Proudhon lui-même, le plus audacieux de tous, ne défend son *anarchie* que comme l'expression rationnelle de l'ordre parfait, c'est-à-dire de l'ordre absolu.

De la nécessité perpétuelle de l'ordre découle la nécessité perpétuelle des lois, soit physiques, soit morales, qui le constituent, et c'est pour cette raison qu'elles ont toutes été créées et proclamées solennellement par Dieu même dès le principe des temps. En tirant le monde du néant, en formant l'homme du limon de la terre, et la femme d'une côte de l'homme, et en constituant la première famille, Dieu voulut proclamer une fois pour toutes les lois physiques et morales qui constituent l'ordre dans l'humanité et dans l'univers, les soustraire à la juridiction de l'homme, et les mettre à l'abri de ses folles spéculations et de ses vains caprices. Les dogmes mêmes de l'incarnation du Fils de Dieu et de la rédemption du genre humain, qui ne devaient s'accomplir que dans la plénitude des temps, furent révélés de Dieu dans le paradis terrestre, lorsqu'il fit à nos premiers parents la miséricordieuse promesse qui vint tempérer la rigueur de sa justice.

Le monde a vainement nié ces lois. En cherchant à se délivrer de leur joug, il n'a fait que le rendre plus pesant, les négations par lesquelles il croit le briser amenant toujours des catastrophes plus ou moins terribles selon l'importance et la portée de ces négations elles-mêmes; cette loi de proportion entre l'erreur et

les calamités qui en sont la conséquence est une des lois constitutives de l'ordre.

Dieu a laissé un champ libre et étendu aux opinions humaines ; il a assigné un vaste empire au libre arbitre de l'homme ; il lui a donné le pouvoir de dominer la terre et les mers, de se révolter contre son Créateur, de faire la guerre au ciel, de conclure des traités et des alliances avec les puissances infernales, d'assourdir le monde du fracas des batailles, d'embraser les sociétés des feux de la discorde, de les épouvanter par les redoutables secousses des révolutions, de fermer son intelligence à la vérité et ses yeux à la lumière, d'accueillir l'erreur et de se plaire dans les ténèbres ; de fonder des empires et de les détruire, d'établir des républiques et de les renverser, de se lasser, et des républiques, et des empires, et des monarchies, de délaisser ce qu'il a voulu, de revenir à ce qu'il a laissé, d'affirmer tout, jusqu'à l'absurde, de nier tout, jusqu'à l'évidence, de dire : *Il n'y a pas de Dieu*, et : *Je suis Dieu ;* de se proclamer indépendant de toutes les puissances, et d'adorer l'astre qui l'éclaire, le tyran qui l'opprime, le reptile qui rampe sur la terre, la tempête qui remplit les airs de ses mugissements, la foudre qui le frappe, la nuée qui passe.

Tout cela fut donné à l'homme, et beaucoup plus encore. Cependant les astres poursuivent leur cours ; rien ne trouble la magnifique ordonnance de leurs évolutions, rien ne les détourne de la route qui leur est tracée ; les saisons se succèdent dans l'ordre harmonieux

qui leur est prescrit, sans jamais l'enfeindre, sans se séparer et sans se confondre; la terre se couvre de verdure, d'arbres et de moissons, jamais elle ne cessa de le faire depuis le moment où la vertu de produire lui fut donnée d'en haut; toutes les choses physiques en un mot accomplissent aujourd'hui, comme elles accomplissaient hier, comme elles accompliront demain, les ordres divins, toujours en accord et en harmonie, sans transgresser en rien les lois de leur Créateur, dont la main souveraine qui leur donna l'impulsion les contient dans leurs bornes et règle tous leurs mouvements.

Tout cela et beaucoup plus fut donné à l'homme; cependant il n'eut pas la puissance d'empêcher que le châtiment ne suivît son péché, la peine son crime, la mort sa première transgression, la damnation son endurcissement, la justice sa liberté, la miséricorde son repentir, la réparation ses scandales, et les catastrophes ses révoltes.

Il a été donné à l'homme de fouler aux pieds la société déchirée par ses discordes; de renverser les murs les plus solides; de mettre à sac les cités les plus opulentes; de bouleverser les empires les plus vastes et les plus peuplés; d'ensevelir dans d'épouvantables ruines les plus brillantes civilisations, et d'envelopper leurs splendeurs dans le sombre nuage de la barbarie; mais il ne lui a pas été donné de suspendre pour un jour, pour une heure, pour un instant, l'accomplissement infaillible des lois fondamentales du monde physique et du monde moral, des lois constitutives de l'ordre dans

l'humanité et dans l'univers. Le monde n'a jamais vu, il ne verra jamais l'homme qui est sorti de l'ordre par la porte du péché y rentrer par une autre porte que celle de la peine; la peine, cette messagère de Dieu, envoyée à tous les hommes et qui arrive à tous avec ses messages.

FIN DU TOME TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.

APPENDICE

PIÈCES DIVERSES

RELATIVES A LA POLÉMIQUE

DE L'AMI DE LA RELIGION CONTRE

L'ESSAI SUR LE CATHOLICISME, LE LIBÉRALISME ET LE SOCIALISME

I

Lettre de Donoso Cortès au journal l'UNIVERS [1].

AU RÉDACTEUR

Paris, 23 janvier 1853.

Monsieur,

Diverses raisons m'empêcheront de lire les articles qu'un journal religieux vient, à ce qu'il paraît, de publier sur mes écrits. Je suis très-occupé, et le peu d'instants que je puis donner à la lecture, je les consacre aux maîtres. Je ne veux pas être tenté d'entrer en polémique avec qui que ce soit, encore moins avec qui m'est de tout point inconnu. Néanmoins, il me suffit de savoir que l'on m'accuse d'être tombé dans un si grand nombre d'hérésies pour déclarer, comme je le déclare, que je con-

[1] Cette lettre fut publiée par l'*Univers*, dans son numéro du 28 janvier 1853.

damne tout ce qu'a condamné, tout ce que condamne, tout ce que peut condamner à l'avenir, dans les autres ou dans moi, la sainte Église catholique, dont j'ai le bonheur d'être le fils soumis et respectueux.

Pour faire cette déclaration, je n'ai pas besoin que l'Église parle elle-même. C'est assez qu'un seul homme m'accuse d'erreur en matière grave. A de pareilles accusations, je suis toujours prêt à répondre par cette déclaration, sans examiner préalablement si celui qui m'accuse est prêtre ou laïque, obscur ou de grande renommée, ignorant ou savant.

Agréez, etc.

JUAN DONOSO CORTÈS.

II

Extraits d'une lettre de Donoso Cortès au Souverain Pontife.

Très-Saint-Père,

L'ouvrage que j'ai publié sous le titre d'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* a été l'objet d'une critique de l'abbé Gaduel, vicaire général d'Orléans, qui prétend y avoir trouvé de graves erreurs dogmatiques. Quoique ses articles, publiés dans le journal qui s'imprime à Paris sous ce titre : l'*Ami de la Religion*, soient, à ce qu'il me semble, peu dignes d'attention, et quoique la réputation théologique de leur auteur ne soit pas une réputation bien assise, il m'a paru non-seulement convenable, mais encore nécessaire, de soumettre cette affaire à la décision suprême de Votre Sainteté, seule autorité sur la terre dont les sentences soient des oracles, et dont les oracles soient infaillibles. Pour que l'affaire puisse être dûment instruite, j'ai l'honneur de joindre à cette Exposition, sous le n° 1, le livre incriminé ; sous le n° 2, les numéros de l'*Ami de la Religion* qui contiennent la critique de l'abbé Gaduel ; sous le n° 3, les numéros de l'*Univers* où ses rédacteurs répondent à l'argumentation de mon censeur. L'*Univers* n'ayant fait encore que commencer son travail, j'aurai l'honneur de faire parvenir à Votre Sainteté, en manière d'appendice, les articles qu'il publiera dans la suite [1].

[1] Nous donnons aujourd'hui, dans les notes que nous avons mises aux endroits de l'*Essai* incriminés par M. l'abbé Gaduel, le travail que Donoso Cortès attendait des rédacteurs de l'*Univers*, et que fit alors ajourner l'amour de la paix.

Dans cette grave affaire, il y a deux questions : l'une relative au fond, l'autre relative à la forme. La première est de savoir si je suis ou non tombé dans de graves erreurs ; la seconde si celui qui m'attaque a gardé envers moi non-seulement le respect qu'un chrétien doit à un autre chrétien, mais encore celui qui est dû à la position que j'occupe dans la société et à la dignité que je tiens de l'État.

Sur la première question je n'ai rien à dire, sinon que dès maintenant je me soumets humblement à la décision de Votre Sainteté, promettant, comme je le promets, de corriger ce que Votre Sainteté jugera devoir être corrigé, de rétracter ce que Votre Sainteté jugera devoir être rétracté, d'expliquer ce que Votre Sainteté jugera avoir besoin d'explication [1].

Sur la seconde question. . . . .

. . . .

. . . .

Il est des attaques sans importance et des injures sans gravité qui constituent simplement un manque de respect et qui accusent, chez l'offenseur, un défaut d'éducation plutôt qu'elles ne portent atteinte à la dignité de l'offensé. Les articles écrits par l'abbé Gaduel. . . . . sont remplis de choses de ce genre ; mais ce n'est pas là ce dont je me plains, ce n'est pas là ce qui m'a mis la plume à la main pour élever jusqu'au trône auguste de Votre Sainteté l'expression de ma profonde affliction. Ce qui m'afflige, c'est qu'on m'ait représenté aux yeux de l'Europe comme un empoisonneur des âmes et comme un propagateur d'erreurs énormes mille fois condamnées par l'Église ; que, pour démontrer cette thèse, on ait isolé des phrases qui ne peuvent être comprises dans leur vrai sens qu'à leur place, par ce qui les précède et par ce qui les suit, et par l'esprit général de l'ouvrage ; que, pour me censurer, on n'ait pas même pris la peine de recourir à l'original espagnol, et que le censeur se soit contenté, comme s'il s'agissait de chose légère, de juger d'après une traduction inexacte ; que, pour trouver l'erreur, il ait poussé les choses jusqu'à la chercher dans les fautes d'impression ; et enfin que l'*Ami de la Religion*, démentant son titre et au scandale de tous les hommes religieux, ait refusé, bien qu'il en fût requis par l'*Univers*, d'insérer un article du journal italien l'*Armonia*, duquel il résulte qu'une traduction

[1] Le texte porte : *Prometiendo, como prometo, corregir lo que Vuestra Santidad estime que debe ser corregido, retractar lo que Vuestra Santidad estime que debe ser retractado, y esplicar lo que Vuestra Santidad estime que necesite de esplicaciones.*

italienne de mon ouvrage a été publiée à Foligno avec l'approbation d'un assistant de l'Inquisition et de l'Ordinaire. . . . .

. . . .

. . . .

Prosterné avec respect aux pieds sacrés de Votre Sainteté, implorant et attendant sa bénédiction apostolique, je suis son très-humble fils

LE MARQUIS DE VALDEGAMAS.

Paris, le 24 février 1853.

III

Lettre de notre Saint-Père le Pape.

DILECTO FILIO NOBILI VIRO MARCHIONI DE VALDEGAMAS.

Lutetiam Parisiorum.

PIUS PAPA IX.

Dilecte Fili Nobilis Vir, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Benigno prorsus animo Litteras tuas accepimus, quas ad Nos IV Kalendas Martii scribere, Dilecte Fili Nobilis Vir, voluisti. In quibus legendis eximium tui pro sanctissima religione studium, ac filialis erga Nos et Supremam Dignitatem Nostram devotionis et obsequii vim ac magnitudinem omni ex parte recognovimus. Quæ quidem tui et animi et nominis insignia decora nunc tibi majorem in modum gratulari voluimus, Dilecte Fili Nobilis Vir, etsi ad pleniorem perfectioremque gravissimi negotii, de quo tuæ eædem litteræ agunt, cognitionem, adhuc lectione careamus ejus tui operis quod huc ad nos vix hesterna die perlatum est. Bonorum omnium largitorem Dominum suppliciter obsecramus ut te cœlestis gratiæ suæ præsidio muniat ac tueatur, cujus auspicem, simulque præcipuæ qua ipsum te prosequimur charitatis Nostræ pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam Nobilitati tuæ intimo paterni cordis affectu peramanter impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum die 23 martii anni 1853, Pontificatus Nostri anno VII.

PIUS PP. IX.

IV

Article de l'ARMONIA.

Nous prenons dans l'*Univers* la traduction de cet article. On lisait dans ce journal, numéro du 21 février 1853 :

« On sait que l'*Armonia* est un journal rédigé par de pieux et savants ecclésiastiques; son autorité peut donc être opposée sans injure à celle de M. l'abbé Gaduel et des autres rédacteurs de l'*Ami de la Religion*. Du reste, nous pouvons invoquer en faveur du livre de M. Donoso Cortès une autorité encore plus grave : une traduction de ce livre a été publiée à Foligno, dans l'État pontifical [1], et elle est répandue dans toute l'Italie. Or, cette traduction a paru avec l'approbation de l'Évêque de cette ville et celle du Saint-Office. Il est permis de croire qu'elle n'aurait pas obtenu cette double approbation si l'ouvrage méritait réellement la critique que M. l'abbé Gaduel résume en ces termes : « On peut juger dès à présent jusqu'à quel point et à quel titre un ouvrage si inexact, si plein d'erreurs, où la pensée et le langage trébuchent presque à chaque page, méritait de trouver place dans une bibliothèque destinée à enseigner la religion, » etc. La *Bibliothèque nouvelle* n'était pas *destinée à enseigner la religion* ; mais passons : il nous semble que M. Louis Veuillot est excusable d'avoir mis dans cette collection la traduction d'un livre publié en Espagne par un homme tel que M. Donoso Cortès, sans que l'autorité ecclésiastique de ce pays y ait trouvé à redire, et qu'on peut lui pardonner de n'y avoir pas

[1] *Fuligno, tipografia Tomassini*, 1852, un volume de 416 pages in-8°. On y a joint les discours prononcés par l'auteur au Parlement espagnol au commencement de 1850, sur la *situation politique de l'Europe et son avenir*, et le 30 décembre de la même année sur la situation de l'Espagne et les dangers des gouvernements qui donnent toute leur sollicitude aux intérêts matériels ; le tout précédé de quelques réflexions de M. Louis Veuillot, publiées dans l'*Univers* du 12 janvier 1851.

aperçu toutes ces *erreurs grossières* que M. l'abbé Gaduel y signale, mais que les reviseurs du Saint-Office et de l'Évêque de Foligno n'ont pas su y découvrir. Nous n'insistons pas, voici l'article de l'*Armonia.*

LA THÉOLOGIE ET LA POLITIQUE

A ceux qui cent et cent fois nous ont répété : « Hommes du sanctuaire, occupez-vous de théologie, mais ne touchez pas à la politique, » nous avons répondu sur le même ton : « Hommes politiques, cessez de toucher à la « théologie, et nous cesserons de nous occuper de politique. » Les politiques ont continué leur chemin et se sont obstinés à moissonner dans le champ de la théologie, gaspillant le froment et ne recueillant que l'ivraie. Et nous avons dû toujours continuer nos représentations en démontrant qu'ils ne peuvent si malmener la théologie sans faire de la fausse politique.

Ils ne s'apercevaient pas, aveugles qu'ils étaient, que séparer la politique de la théologie c'est en quelque sorte scinder l'homme en deux parts, l'esprit et le corps. L'âme échappait à leurs regards, par cela seul qu'ils ne cherchaient que la matière ; et la matière qui restait entre leurs mains n'était qu'un cadavre. La politique n'est qu'une partie de la morale. Comme il n'y a pas de morale sans Dieu, de même il n'y a pas de politique sans théologie. La politique athée est une des mille balourdises de notre époque, elle est la plus sotte comme la plus impie des maximes sorties de cet abîme infernal que l'on appelle la glorieuse Révolution de 1789.

Après un demi-siècle de débats, les politiques ont ouvert les yeux et ont découvert (voyez la merveille !) « avec une grande surprise qu'au fond de la politique on trouvait toujours la théologie. » Ces paroles, tombées de la plume de Proudhon, dans ses *Confessions d'un Révolutionnaire*, forment le texte que développe et d'où prend son point de départ l'illustre Donoso Cortès, marquis de Valdegamas, dans l'ouvrage que nous annonçons comme traduit pour la première fois dans notre langue.

L'auteur commence par démontrer que la société a toujours été sous l'empire de la théologie. Les théologies païennes n'avaient qu'une portion plus ou moins grande de vérité mêlée à bien des erreurs ; ces sociétés ne durèrent que ce que durèrent dans leur sein les vérités qui donnaient force et vie à leur politique. Mais dès que les erreurs contraires à ces vérités prévalurent, ces sociétés croulèrent. La société catholique, qui seule possède la vérité sans erreurs, même possibles, et que conserve Dieu lui-

même, ne peut finir. Ce qui ne veut pas dire qu'une nation ne puisse périr lorsqu'elle est catholique, mais que la société catholique ne pourra être anéantie comme l'ont été celles de l'Assyrie, de la Perse, de la Grèce, de Rome et tant d'autres dont il ne reste plus que le nom historique et quelques ruines. Jamais on ne pourra dire de la société catholique : Elle n'est plus.

Tel est le sujet du livre I[er] de l'*Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*. Poursuivant le développement de sa thèse, l'auteur entre dans l'examen des raisons intrinsèques de cette différence, et il se pose à lui-même les *problèmes relatifs à l'ordre général*, qui sont l'objet du livre II, et les *problèmes relatifs à l'ordre* dans l'humanité, objet du livre III et dernier. Les *solutions* que l'auteur donne à ses *problèmes* ne sauraient se résumer en quelques lignes, et nous ne l'entreprendrons pas. Toute cette grande lutte, qui constitue ce que nous appelons le monde, est le résultat de la malheureuse faculté de pécher, triste apanage de la créature raisonnable. M. de Valdegamas traite donc du libre arbitre et de l'abus que l'homme en fait en péchant, et il démontre que la théorie catholique seule conserve intacts les droits de Dieu et ceux de l'homme, c'est-à-dire la Providence divine et la liberté humaine ; tandis que toutes les solutions données à ces problèmes par le manichéisme proudhonien, par le libéralisme et le socialisme, pèchent par l'un ou l'autre de ces deux points.

Le péché du premier homme explique le désordre qui règne dans le monde ; or, la permanence de ce désordre ne peut s'expliquer sans la permanence de la faute, qui à son tour ne s'explique que par la transmission. De là le dogme de la réversibilité. La réversibilité peut avoir lieu pour le bien comme pour le mal, d'où naît la pensée du sacrifice qui conduit à la rédemption et à l'incarnation du Fils de Dieu, terme de l'ouvrage de l'illustre écrivain.

La simple énonciation de ces matières nous excuse de ne pas donner de l'ouvrage une idée plus étendue ; mais nous invitons nos lecteurs à parcourir ces pages écrites avec toute l'ardeur d'un homme chez qui le sentiment va encore au delà de ce que peut saisir l'intelligence, et avec cette profondeur d'expressions propre à un esprit qui médite et entrevoit au delà de tout ce que l'expression peut rendre.

En traitant ces questions si profondes et si élevées, l'auteur suit les traces d'un autre grand écrivain, le comte Joseph de Maistre, qu'il rappelle par le style, l'allure grande et majestueuse qui est propre à cette école. Il a des tableaux peints de la manière la plus large et la plus vigoureuse, dont un seul a plus de valeur que les mille raffinements de

certains maîtres. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et le traité sur *les Sacrifices* du diplomate sarde semblent avoir inspiré la plume du diplomate espagnol.

Nous nous arrêterions ici, si les critiques dirigées contre cet ouvrage par un savant théologien français ne nous obligeaient à ajouter quelques mots. Nous ne voulons pas nous engager dans une discussion avec l'honorable théologien, étant bien décidés à ne pas entamer de polémique avec nos amis, tant que nous avons des ennemis en face. Toutefois, qu'il nous soit permis de présenter quelques observations, plutôt pour rassurer nos lecteurs touchant les doctrines du marquis de Valdegamas, que pour répondre aux critiques de l'abbé Gaduel.

Premièrement, le style et la manière de notre auteur et de son école ne se prêtent pas aux procédés de ceux qui voudraient les peser minutieusement et ramener tout à l'exactitude théologique d'un traité de théologie élémentaire. Si l'on voulait examiner de la sorte les ouvrages de Joseph de Maistre, quelles choses n'y trouverait-on pas à noter? Ces écrits s'échappent avec impétuosité

Come torrente che alta vena preme.

Ils ne disent pas la centième partie de ce que l'auteur voit et sent. Les obstacles ne les arrêtent point, ils vont où les entraîne la soif de la vérité, et ils s'épanchent là où ils rencontrent des mystères et des paradoxes, sachant bien que la sagesse, c'est-à-dire la science des causes, ne gît pas à la superficie, et que l'ignorant seul ne trouve ni mystères ni paradoxes dans le chemin de la science. On peut dire d'eux comme des écrivains mystiques, qu'ils ont besoin d'être goûtés pour être compris.

D'autre part, nous croyons que les censures adressées par l'abbé Gaduel à notre auteur ne sont pas fondées, même abstraction faite de ce que nous venons de dire. Il nous semble qu'en certains passages le docte censeur n'a pas compris de quoi il est question, que dans d'autres, en isolant un membre de phrase du contexte, il lui a laissé une crudité d'expressions qui en fait réellement une erreur, lorsque l'auteur, par ce qui suit ou ce qui précède, donne son véritable sens à la pensée qu'il veut exprimer. Si le critique voulait exécuter sur quelqu'un des ouvrages de saint Augustin le travail anatomique qu'il fait subir à Donoso Cortès, nous croyons que le saint docteur s'en trouverait fort mal. Donnons-en un exemple, sans entreprendre l'examen de toutes ces censures.

Le critique reproche à notre auteur d'avoir dit : « Seul, Dieu est le créateur de tout ce qui existe, le conservateur de tout ce qui subsiste

et l'auteur de tout ce qui arrive, comme on le voit par ces paroles de l'Ecclésiastique : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas*[1], *a Deo sunt.* C'est pourquoi saint Basile dit qu'attribuer tout à Dieu, c'est la somme de toute la philosophie chrétienne. »

Le censeur, en rendant justice aux intentions catholiques de l'auteur, affirme que « ces lignes EXPRIMENT (les majuscules ne sont pas de nous) le fatalisme le plus cru ; en faisant Dieu auteur de *tout ce qui arrive,* elles le font par conséquent auteur du péché. »

Or, à cet endroit[1], notre auteur s'attache à démontrer dans une longue suite de pages que « les choses de l'ordre naturel, celles de l'ordre sur- « naturel, et celles qui, sortant de l'ordre commun, naturel et surnaturel, « s'appellent et sont miraculeuses, ont, sans cesser d'être différentes entre « elles, puisqu'elles sont gouvernées et régies par des lois différentes, ce « caractère commun qu'elles sont sous la dépendance absolue de la vo- « lonté divine. » Et cela pour faire voir que les miracles, loin d'être absurdes pour Dieu, lui sont choses égales et communes, comme tous les autres actes de la Providence. Par exemple, que les fontaines coulent, que les arbres portent des fruits, etc., ce sont là des faits qui attestent la souveraine puissance de Dieu, tout aussi bien que la résurrection de Lazare, etc. Dans tout ce passage, il n'y a pas même un mot qui se rapporte *au mal moral.* D'ailleurs, l'écrivain parle dans le sens de l'Ecclésiastique et de saint Matthieu, qui, certainement, ne sont pas suspects. Ainsi, ces paroles qui expriment le fatalisme le plus cru et qui font Dieu auteur du péché sous la plume du censeur, sont une vérité très-simple sous la plume de l'auteur.

Ce que nous disons de ce point de critique, nous pourrions l'affirmer des autres, qui, plus ou moins, ont le même défaut. Nous n'avons cependant pas l'intention de justifier toutes les expressions du marquis de Valdegamas ; l'illustre auteur trouverait nos éloges exagérés et faux. Nous savons que ce genre d'écrits ne supporte pas les rigueurs que la théologie impose avec juste raison à qui entreprend de la traiter, et à ce point de vue le censeur de l'*Essai* aurait gain de cause. Mais si le texte n'admet pas, sans perdre de sa force, cette précision scrupuleuse des termes théologiques, il nous semble convenable et nécessaire, pour éviter de fâcheuses interprétations, d'y mettre quelques notes qui donnent des explications nécessaires pour les moins intelligents. L'illustre auteur était homme à exécuter cela de la manière la plus convenable, et nous regrettons qu'il n'y ait pas pensé ou qu'il ne l'ait pas cru nécessaire.

C'est pourquoi nous croyons que la traduction italienne que nous an-

[1] P. 115 et suivantes de la présente édition.

nonçons est plus appropriée aux besoins du commun des lecteurs. Entre autres avantages, elle a surtout celui d'avoir de petites notes, non pas tant pour l'explication du texte que pour rappeler à l'esprit du lecteur inattentif le but que poursuit l'auteur, but qui détermine le sens de ses paroles et leur en donne un autre que celui qu'elles auraient si on les prenait isolément.

Du reste, comme notre jugement est trop peu de chose et ne peut contre-balancer celui du docte abbé Gaduel, nos lecteurs pourraient encore avoir quelque crainte de s'exposer en lisant l'*Essai;* c'est pourquoi nous ajoutons que la traduction italienne a été imprimée à Foligno avec l'autorisation de deux reviseurs, l'un du Saint-Office et l'autre de l'Évêque de cette ville. Bien que la révision des censeurs ne soit pas une garantie infaillible qu'il n'y a dans le livre aucune erreur, c'est cependant une garantie suffisante pour tranquilliser la conscience de ceux qui voudront lire cet ouvrage.

En regard de cet article de l'*Armonia*, l'*Univers* mettait les lignes suivantes tirées des articles de M. l'abbé Gaduel :

Ce n'est pas sans une longue hésitation et une vive peine que je me suis déterminé à relever publiquement les graves et nombreuses erreurs théologiques et philosophiques échappées à la plume de l'honorable M. Donoso Cortès..... Mais on comprend qu'un ouvrage patronné par un organe si répandu (l'*Univers*), et recommandé par des voix si connues et si bien écoutées, a dû rencontrer un fort grand accueil et pu exercer sur les esprits une influence aussi considérable que dangereuse. C'est ce qui nous a déterminé à élever la voix. Le mal ayant été si public, le remède devait essayer de l'être aussi.....

.....Le jour viendra, et il n'est peut-être pas fort éloigné, où l'on comprendra enfin la nécessité de reviser et de réduire à leur juste valeur ces réputations usurpées et décevantes, si l'on ne veut tout à fait en finir parmi nous avec la science et le bon sens. En attendant, ce qui importe surtout, c'est d'empêcher que ces fausses réputations ne puissent nuire en servant de passe-port à l'erreur. Voilà ce qui m'a fait estimer utile et nécessaire de mettre sous les yeux du public les erreurs théologiques et philosophiques de M. Donoso-Cortès.

Dieu, — la Trinité, — les anges, — la chute de l'homme, — les effets du péché originel, — la révélation, — la raison, — le libre arbitre, — les sacrifices, — les rapports du paganisme avec la vraie religion, — l'incarnation, — la grâce, — l'établissement du christianisme, — l'Église, etc., M. Donoso Cortès touche toutes ces graves questions avec une

témérité et une hardiesse qui ne sont égalées que par sa bonne foi. Sans qu'il s'en aperçoive, sans qu'il paraisse en avoir le moindre soupçon, les erreurs coulent de sa plume avec la plus étonnante facilité. Parmi ces erreurs, souvent très-graves, il en est qui sont indubitablement dans son esprit ; d'autres ne sont que dans l'expression de sa pensée, etc., etc.

L'*Univers* ajoutait :

Assurément, si un tel jugement est fondé, quelques notes explicatives n'ont pu suffire pour rendre inoffensive et irréprochable la traduction italienne, et il faut supposer les reviseurs du Saint-Office et de l'évêque de Foligno, qui l'ont approuvée, bien distraits ou bien ignorants. Il nous sera permis de croire qu'ils ne méritent ni l'une ni l'autre de ces qualifications, et de nous en tenir à leur jugement jusqu'à ce qu'on puisse nous opposer un jugement d'une valeur égale. Nous espérons qu'en attendant, l'*Ami de la Religion*, qui a publié les articles de M. Gaduel, voudra bien reproduire celui de l'*Armonia* et faire connaître à ses lecteurs le fait de l'approbation donnée en Italie à la traduction du livre de M. Donoso Cortès. C'est un acte de justice que nous ne lui demanderions certes pas si nous étions seuls en cause, mais nous ne pouvons encore espérer d'être compris en lui représentant que l'illustre publiciste a le droit de l'attendre de sa loyauté.

L'*Ami de la Religion* ne tint aucun compte de cette prière, et aujourd'hui, 15 avril 1859, il n'a pas encore dit à ses lecteurs un seul mot qui pût leur faire soupçonner l'existence ni des approbations données par les reviseurs de Foligno, ni de l'article de l'*Armonia* que l'on vient de lire, ni de celui de la *Civiltà cattolica* que nous allons donner.

V

Article de la CIVILTA CATTOLICA.

En publiant l'article de la *Civiltà cattolica* dans son numéro du 25 mai 1853, l'*Univers* le faisait précéder des observations suivantes de M. Louis Veuillot :

« On sait qu'une traduction italienne du livre de Donoso Cortès, publiée à Foligno, dans les États-Romains, en 1852, a paru avec l'approbation de l'Évêque et de l'inquisiteur de cette ville. Déjà l'*Armonia* de Turin avait fait connaître cette traduction. La *Civiltà cattolica*, dans son numéro du 16 avril 1853, en a donné un compte rendu plus développé. Nous pouvons assurer que le bruit des critiques élevées en France contre l'*Essai* a été l'occasion principale de ce compte rendu. On a étudié le procès avec un soin scrupuleux. Le livre, déféré par l'auteur lui-même à la censure suprême, a été lu lentement par des théologiens consommés ; et c'est après s'être entourés de ces calmes et impartiales lumières, que les savants religieux qui rédigent la revue romaine ont été invités à formuler leur jugement. Personne n'ignore que la *Civiltà* paraît avec l'*imprimatur* du Maître du Sacré Palais. Quoique cette permission ne soit pas, comme plusieurs le croient en France, une approbation, et constate seulement que l'écrit publié ne renferme rien de contraire à la foi ni aux mœurs, néanmoins, il est vrai de dire que les circonstances lui donnent ici une importance particulière, et l'article de la *Civiltà* a été considéré à Rome comme la solution d'un débat qui avait fortement occupé les esprits.

« Nous donnons aujourd'hui ce remarquable travail. Un sentiment que l'on comprendra nous a empêché de l'insérer dans l'*Univers* pendant la maladie de Donoso Cortès, ni tout de suite après sa mort. Nous aurions cru que le journal où la longue critique de l'*Essai* a trouvé place, profiterait de ce délai pour nous devancer. Il l'aurait pu d'autant plus aisément qu'en rendant justice au livre critiqué, la *Civiltà* a ménagé autant que possible les défauts et les erreurs de la critique. Le journal dont nous parlons regrettera d'avoir manqué une si belle occasion de faire admirer son équité et de montrer combien ses rédacteurs partagent peu l'orgueilleuse faiblesse de ces écrivains qu'ils ont accusés trop souvent de ne jamais consentir à s'être trompés.

« Mais avant de laisser parler la *Civiltà cattolica*, il nous reste un devoir à remplir envers la mémoire de Donoso Cortès. Nous l'avions pressé d'écrire son livre, et c'est à nous qu'il l'a adressé pour le

publier. Comme éditeur, nous avons su mieux que personne à quel point ce grand esprit méritait peu le reproche de témérité, si souvent allégué par l'auteur de la critique contre les écrivains laïques qui touchent aux questions de théologie. L'illustre publiciste poussait au contraire jusqu'au scrupule la crainte de se tromper en ces graves matières, et il suivait avec une docilité parfaite les corrections qu'on lui indiquait. On ne trouvera pas mauvais que nous en donnions la preuve. Les faits que nous allons rapporter compléteront l'esquisse que nous aurions voulu tracer de ce caractère si vraiment et si entièrement chrétien.

« Il nous écrivait de Madrid, le 6 avril 1850, après une courte polémique au sujet de son prétendu fatalisme :

« Je vous remercie du soin que vous avez pris de me défendre contre les platitudes des gens qui croient encore au salut de l'Europe comme à une chose qui va de soi et dont le doute n'est pas permis. Regardez autour de vous, et vous verrez la société divisée en deux armées : celle des endormis et celle des endormeurs. Dans les rangs de la dernière armée se trouvent des catholiques, à côté, sans le savoir, des rédacteurs du *Journal des Débats*. Malheur à vous qui veillez! vous serez maudits des endormeurs, et les endormis ne vous écouteront pas.

« Je lis les socialistes plume en main. Après avoir pris des notes, je me mettrai à écrire. Le temps me manque : pour écrire, il faut prendre congé du monde; c'est ce que vous avez fait, et ce que je ne puis faire encore, malgré ma bonne volonté. Mais, n'importe! mon petit ouvrage sera écrit plus tard ou plus tôt, tant bien que mal. Je l'écrirai, parce que c'est votre avis; mais je suis convaincu d'avance de son inefficacité. La raison humaine est impuissante pour convertir un seul homme dans les matières qui se rapportent au salut. L'éloquence de Démosthène ou celle de Cicéron est impuissante pour sauver une âme. Il n'y a que l'Esprit-Saint qui puisse faire ce miracle, et l'Esprit-Saint n'est pas en moi, malheureux que je suis!

« Ne m'oubliez pas dans vos prières. »

« Le 7 août, son livre était terminé. Il nous l'envoyait avec la lettre suivante, en nous annonçant qu'il irait, pour se reposer, faire un pèlerinage à Alba de Tormes, au tombeau de sainte Thérèse :

« Voici donc mon ouvrage dans le petit format que vous aimez, et qu'en effet je crois le plus utile dans le temps où nous vivons.

« Je n'ai pu renfermer dans un si petit volume ce que j'avais à dire sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme. Tant s'en faut. Je n'ai fait que tracer les prolégomènes de mon véritable ouvrage, que j'écrirai quand les affaires me le permettront. Cela n'empêche pas que l'*Essai* ne forme un tout considéré en soi-même. Il renferme les principes généraux qui serviront de point de départ pour mes travaux successifs : c'est une pierre d'attente.

« Je n'ai pas besoin de vous dire que mon ignorance des matières théologiques que mon sujet m'a forcé d'aborder, me met dans le cas de réclamer de vous un soin extrême dans la lecture de ce petit volume. J'attends de votre charité que vous aurez soin de m'avertir, s'il y a quelque chose que je doive changer.

« ... Quant à la manière dont j'ai pu écrire, je ne vous en dirai rien, sinon que je n'ai pas même eu le temps de corriger les imperfections les plus grossières. Ce n'est pas écrire un ouvrage que d'écrire aujourd'hui quelques lignes, et la semaine suivante quelques lignes encore. La politique est le fléau de la science et de la littérature. Le temps est passé où l'écrivain travaillait depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, tout absorbé par son ouvrage. Nous ne sommes que des improvisateurs. »

« On ne prendra pas à la lettre ces paroles trop humbles. On a vu que cet homme *qui lisait toujours*, et dont l'esprit était si naturellement porté à la méditation, n'avait pas improvisé ses études. Quant à son ignorance des matières théologiques, la *Civiltà* est plus compétente que nous, et nous montrera ce qu'il en faut croire.

« La lecture de son ouvrage fut loin, nous l'avouons, de nous révéler les « imperfections grossières » qu'il prétendait y avoir laissées. Nous n'eûmes pas néanmoins la ridicule confiance de nous en rapporter à nous-même. C'eût été trahir son amitié que de ne pas soumettre son livre à la révision qu'il désirait. Nous donnâmes donc le manuscrit à un homme dont l'esprit large, les connaissances et la sincérité nous paraissaient offrir toutes les garanties désirables.

« Dans un travail qui par sa nature même ne s'adressait qu'à des esprits déjà cultivés et d'un ordre au-dessus du vulgaire, le reviseur ne crut pas nécessaire de corriger tout ce qu'une intelligence saine pouvait sainement entendre. Il nota seulement les endroits qui laissaient trop de prise à une interprétation erronée, et ceux où il trouvait une erreur manifeste. Ses notes étaient rédigées comme

si elles avaient dû n'être lues que de nous, avec une franchise et une brièveté voisines de la rudesse. En les envoyant à Donoso Cortès, nous le priâmes d'excuser cette brusquerie d'école. Voici la réponse :

« Madrid, 3 mars 1851.

« J'ai reçu votre lettre datée du 22 février, et avec elle les observations que M.*** a bien voulu faire sur mon livre. Je les ai trouvées sages, nettes et profondes. Je vous prie d'exprimer à M.*** ma sincère gratitude. J'ai suivi ces corrections point par point : rien de ce qui le choquait avec tant de raison ne subsiste plus dans mon livre. Je vous envoie dans cette lettre les changements que ses observations ont produits. Je vous l'ai déjà dit, et je vous le répète, je ne suis pas théologien. Je n'ai pas étudié cette science; je ne suis pas même un écolier. Seulement, il m'arrive parfois de deviner juste, quand je devine la solution de l'Église, et voilà tout. Mais de cette devination vague, hasardeuse, à la science, il y a loin. Je vous prie donc, et prie M.*** de croire que, même quand je me trompe, mes intentions sont toujours bonnes, que c'est pure ignorance et pas autre chose; et que je suis toujours disposé à recevoir des leçons non-seulement de l'Église, dont la voix est la voix de Dieu, mais encore de tout homme savant qui voudra me faire l'aumône de ses lumières.

« Au reste, je ne trouve pas qu'il y ait de la brusquerie dans les notes de M.*** : ce que j'y trouve, c'est de la netteté et de la concision. Il doit être un esprit sobre, sage, étendu, réservé et profond. Il doit être bon guide, si ma vanité devinatoire ne me trompe pas.

« Je vais faire ces corrections sur mon manuscrit. Après quoi je le donnerai à l'imprimeur de Madrid, qui l'attend[1]. »

« Nous espérons que tout le monde nous applaudira de n'avoir pas laissé dans le secret de l'intimité ces détails qui font tant d'honneur à la mémoire de Donoso Cortès et qui témoignent si haut de sa modestie et de son humilité. On y voit que, s'il s'est laissé accuser de trop de hardiesse, ce n'est pas faute de pouvoir se défendre. Mais la réponse qu'il ne lui convenait pas d'accorder à une attaque publique, il aurait pu la faire à un avertissement particulier. Par là, l'auteur de la critique eût été rassuré contre le péril qu'il croyait nécessaire de combattre à si grand bruit. »

[1] Ces lettres ont été écrites par Donoso Cortès en français.

Voici maintenant l'article de la *Civiltà cattolica*. Il est douloureux de penser que Donoso Cortès n'a pas eu la consolation de le lire.

SAGGIO SUL CATTOLICISMO, LIBERALISMO E SOCIALISMO DI DONOSO CORTÈS, MARCHESE DI VALDEGAMAS, PRIMA VERSIONE ITALIANA.

Le nom du marquis de Valdegamas est connu des catholiques, et il doit être cher à nos lecteurs, qui déjà ont eu l'occasion d'admirer l'élévation de son génie et la noblesse de ses doctrines. C'est donc avec une véritable satisfaction que nous parlons de nouveau de cet écrivain pour faire connaître l'excellent ouvrage dont on vient de lire le titre, ouvrage écrit originairement en espagnol, puis publié en français, d'où il a été traduit en italien. Ce compte rendu sera d'autant plus opportun que l'*Essai sur le catholicisme* a été récemment, en France, l'objet de critiques sévères publiées dans un docte journal catholique, par l'abbé P. Gaduel, vicaire général de l'Évêque d'Orléans[1].

Pour dire brièvement ce qu'est ce livre et comment le fond en justifie le titre, il suffira de citer le mot de Proudhon qui lui sert en quelque sorte d'introduction : « Il est surprenant qu'au fond de notre politique nous trouvions toujours la théologie. » Dieu est la seule explication complète de la nature et de ce qui est au-dessus de la nature; la théologie seule donne à toutes les sciences leur complément parfait; la religion catholique seule peut résoudre d'une manière adéquate les problèmes qui surgissent chaque jour de la politique; il n'y a que l'Église qui puisse sauver la société mourante, en proie à l'anarchie; en vain les libéraux et les socialistes se flattent de remédier à tous les besoins de l'humanité au moyen de leurs découvertes et de leurs doctrines : si le Libéralisme et le Socialisme sont vainqueurs, c'en est fait de la société, et il faut renoncer à toute espérance d'une heureuse rénovation. Tel est le fond de l'ouvrage, thème vaste si jamais il en fut, et admirablement adapté aux besoins de l'époque. Sans se laisser effrayer par les difficultés de son sujet, le grand écrivain l'aborde hardiment, il l'envisage de haut, il en mesure l'étendue, il le parcourt d'un pied ferme et résolu, répandant autour de lui des torrents de lumière qui rendent accessibles, même aux intelligences communes, les questions les plus abstraites et les plus ardues.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Dans le premier, après avoir démontré que toute grande question politique implique une question théologique, l'auteur retrace à grands traits et avec de vives couleurs le tableau de la restauration du monde, de l'État, de la famille, par l'action de la théologie

[1] Voir l'*Ami de la Religion*, nos 5471, 5472, 5475, 5479, 5483.

catholique et de l'Église. Recherchant ensuite en vertu de quel principe intrinsèque la société catholique a pu avoir une telle fécondité et produire tant de biens, il trouve que ce principe est la loi de grâce et d'amour, grâce pleine de douceur et de force qui attire à Dieu mystérieusement le cœur des hommes, et qui en les attirant à Dieu réalise entre eux la plus intime union ; grâce surnaturelle et cachée qui seule peut expliquer d'une manière satisfaisante le triomphe de la vertu sur le vice, de la vérité sur l'erreur, de la doctrine du Christ sur un monde corrompu et pervers.

« La force surnaturelle de la grâce, dit l'auteur, se communique perpé- « tuellement aux fidèles par le ministère des prêtres et par le canal des sa- « crements ; et c'est véritablement cette force surnaturelle, communiquée « de la sorte aux fidèles, membres en même temps de la société civile et « de l'Église, qui met entre les sociétés de l'antiquité et les sociétés ca- « tholiques, même en ne considérant les unes et les autres que sous le « point de vue politique et social, un infranchissable abîme. Tout bien « examiné, entre ces sociétés toutes les différences viennent de ce que « les hommes qui forment les dernières sont catholiques, tandis que les « hommes qui formaient les premières étaient païens, c'est-à-dire de ce « que dans les sociétés antiques les hommes s'abandonnaient généralement « aux instincts et aux penchants de la nature déchue, tandis que, dans les « sociétés catholiques, les hommes en général sont plus ou moins morts à « leur propre nature et suivent plus ou moins l'impulsion surnaturelle et « divine de la grâce. C'est là, et non ailleurs, qu'est la cause de la supério- « rité des institutions politiques et sociales, qui ont poussé comme d'elles- « mêmes et spontanément dans les sociétés chrétiennes, sur les institutions « des sociétés antiques : les institutions sont l'expression sociale des idées « communes, les idées communes sont le résultat général des idées in- « dividuelles, les idées individuelles sont la forme intellectuelle de la « manière d'être et de sentir de l'homme; or, l'homme païen et l'homme « catholique ne sont pas, ne sentent pas de la même manière : ils sont « dans leur manière d'être et de sentir l'un le représentant de l'humanité « prévaricatrice et déshéritée, l'autre le représentant de l'humanité rache- « tée. Les institutions anciennes et les institutions modernes ne sont donc « l'expression de deux sociétés différentes que parce qu'elles sont l'ex- « pression de deux humanités différentes, et c'est pourquoi, lorsqu'une « société catholique prévarique et tombe, l'on voit bientôt ses idées, « ses mœurs, ses institutions et la société tout entière tourner au paga- « nisme[1]. Et voici la conclusion : « Pour qui ne tient pas compte de la

[1] Page 128. — Pour tous les passages de l'*Essai* cités dans cet article de la *Civiltà*, nous indiquons la page où ils se trouvent dans la présente édition.

« vertu surnaturelle et divine de l'Église, son action sur le monde, ses « triomphes, ses tribulations et son histoire tout entière sont des mystères « à jamais inexplicables ; et, pour qui ne les comprend pas, il est à jamais « impossible de comprendre, dans ce qu'elle a d'intime, de profond, dans « ce qui en fait le fond et l'essence, la civilisation européenne[1]. »

Dans le second livre, l'auteur affronte cette vaste et difficile question : comment et pourquoi le mal se rencontre-t-il dans le monde et dans tous les ordres? Pour y répandre la lumière il expose d'abord la théorie de la vraie liberté considérée comme perfection ou comme moyen d'y arriver. Il parcourt ensuite les phases que la liberté a eues dans le ciel et sur la terre; il indique l'abus que les anges et les hommes en ont fait, et les conséquences immédiates qui ont suivi cet abus ; il combat le nouveau manichéisme du socialiste Proudhon, et il fait voir comment, dans la doctrine catholique, la providence de Dieu se concilie parfaitement avec la liberté de l'homme. Passant de là au domaine de la nature et de l'histoire, il décrit les secrètes analogies entre les perturbations physiques et les perturbations morales, qui dérivent les unes et les autres du péché. Puis, dans un récit étendu et raisonné du drame merveilleux qui a commencé dans le ciel et fini dans le paradis terrestre, il enseigne comment Dieu a tiré le bien du mal, l'ordre du désordre, la gloire du sein de la prévarication, et il s'écrie à bon droit : « Plus on pénètre dans les profondeurs de ces dog- « mes effrayants, plus on voit resplendir la souveraine convenance, la par- « faite connexion et la merveilleuse harmonie des mystères chrétiens. La « science des mystères, si l'on veut bien y réfléchir, est la science même « de toutes les solutions[2]. »

Après l'exposition de la solution catholique vient l'examen des solutions proposées par l'école libérale et par l'école socialiste. L'auteur fait ressortir la stérilité et l'impuissance inhérentes aux doctrines libérales, même en politique ; il rappelle comme contraste, quelle est sous ce rapport la fécondité du catholicisme et quels grands hommes politiques sont sortis de son sein ; il prouve que la science de Dieu donne à celui qui la possède la sagacité et la force, qu'elle aiguise l'esprit, agrandit les pensées, perfectionne admirablement la connaissance pratique, et produit ce bon sens exquis qui est le propre des hommes sages et prudents; d'où il est conduit à dire que si le genre humain n'avait pas l'habitude de voir les choses à rebours, « il choisirait pour conseillers, entre tous les hommes, les théo- « logiens; entre les théologiens, les mystiques, et entre les mystiques

[1] Page 136.
[2] Page 269.

« ceux qui ont mené la vie la plus retirée du monde et des affaires [1]. » Pensée admirable chez un diplomate illustre que distingue une connaissance si profonde des hommes et de la société.

La peinture qu'il fait de l'école libérale n'est pas moins remarquable de justesse et de vigueur : « De toutes les écoles, dit-il, celle-ci est la plus « stérile, parce qu'elle est la moins savante et la plus égoïste. Comme on « vient de le voir, elle ne sait absolument rien, ni sur la nature du mal, « ni sur la nature du bien ; elle a à peine une notion de Dieu; elle n'en « a aucune de l'homme. Impuissante pour le bien, parce qu'elle manque « de toute affirmation dogmatique ; impuissante pour le mal, parce qu'elle « a horreur de toute négation intrépide et absolue, elle est condamnée « sans le savoir à aller se jeter, avec le vaisseau qui porte sa fortune, ou « dans le port du catholicisme ou sur les écueils socialistes. Cette école « ne domine que lorsque la société se dissout : le moment de sa domina- « tion est ce moment transitoire et fugitif où le monde ne sait s'il choisira « Barrabas ou Jésus, et demeure en suspens entre une affirmation dog- « matique et une négation suprême. La société alors se laisse volontiers « gouverner par une école qui jamais n'ose dire : *j'affirme*, qui n'ose pas « non plus dire : *je nie*, mais qui répond toujours : *je distingue*. L'in- « térêt suprême de cette école est que le jour des négations radicales ou « des affirmations souveraines n'arrive pas ; et, pour l'empêcher d'arriver, « elle a recours à la discussion, vrai moyen de confondre toutes les no- « tions et de propager le scepticisme. Elle voit très-bien qu'un peuple qui « entend des sophistes soutenir perpétuellement sur toutes choses le pour « et le contre, finit par ne plus savoir à quoi s'en tenir sur rien, et par « se demander si réellement la vérité et l'erreur, le juste et l'injuste, le « honteux et l'honnête sont choses contraires, ou si ce ne serait pas plu- « tôt une même chose considérée à des points de vue divers? Si longues « que puissent paraître dans la vie des peuples les époques de transition et « d'angoisse où règne ainsi l'école dont je parle, elles sont toujours de « courte durée. L'homme est né pour agir, et la discussion perpétuelle, « incompatible avec l'action, est trop contraire à la nature humaine. Un « jour arrive où le peuple, poussé par tous ses instincts, se répand sur les « places publiques et dans les rues, demandant résolûment Barrabas ou « Jésus, et roulant dans la poussière la chaire des sophistes [2]. »

Les libéraux font consister le mal de la société dans le gouvernement monarchique subissant l'influence de l'idée catholique, ou dans l'anarchie

[1] Page 274.
[2] Page 279.

produite par le socialisme; le désordre pour eux n'est que là et dans les conséquences qui en résultent. La société sera donc heureuse et prospère, le mal disparaîtra de ce monde quand le gouvernement des peuples passera aux mains des philosophes et de la bourgeoisie.

Les socialistes, de leur côté, soutiennent que l'homme est naturellement saint et parfait, et que le mal lui vient de Dieu, des lois et du gouvernement; que par conséquent l'âge d'or annoncé par les poëtes et attendu par les nations commencera sur la terre quand on verra s'évanouir la croyance en Dieu, l'empire de la raison sur les sens, et la domination des gouvernants sur les peuples : c'est-à-dire quand les multitudes abruties se tiendront lieu à elles-mêmes de divinité, de législation et de royauté.

Ces aberrations monstrueuses sont exposées et combattues dans le reste du livre avec une logique si vigoureuse et si serrée, avec une telle lucidité de raisonnement, une telle hauteur et nouveauté d'aperçus, que le lecteur se trouve à la fois convaincu, persuadé, ému et charmé. Il n'est pas de cœur noble, d'âme honnête qui n'éprouve un serrement douloureux en entendant les blasphèmes inspirés par l'enfer que les socialistes et Proudhon leur chef vomissent contre Dieu, l'appelant avec un cynisme inouï *folie* et *bassesse*, *hypocrisie* et *mensonge*, *tyrannie* et *misère*, et le défiant de les pulvériser avec toutes ses foudres; mais comme l'esprit se repose ensuite sur ces belles paroles que l'auteur recueille si à propos de la bouche même qui tout à l'heure blasphémait, et que la vérité victorieuse un instant, contraint de chanter ses louanges : « Oh! combien le catholicisme « (s'écrie Proudhon comme malgré lui) s'est montré plus prudent, et « comme il vous a surpassés tous, saint-simoniens, républicains, universi- « taires, économistes, dans la connaissance de l'homme et de la société! Le « prêtre sait que notre vie n'est qu'un voyage et que notre perfectionne- « ment ne peut se réaliser ici-bas, et il se contente d'ébaucher sur la terre « une éducation qui doit trouver son complément dans le ciel. L'homme « que la religion a formé, content de savoir, de faire et d'obtenir ce qui « suffit à sa destinée terrestre, ne peut jamais devenir un embarras pour « le gouvernement : il en serait plutôt le martyr! O religion bien-aimée, « faut-il qu'une bourgeoisie qui a tant besoin de toi te méconnaisse [1] ! » O vérité, dirons-nous, ô grande et noble reine des intelligences, est-il possible qu'un homme te voie si radieuse et si belle, et qu'il ne t'admire un moment que pour te trahir!

Après avoir montré combien est satisfaisante l'explication que la doctrine

[1] Ces paroles de M. Proudhon (citées à la page 500) sont tirées du *Système des contradictions économiques* (deuxième édition), t. I, p. 154.

catholique donne de l'origine du mal, le philosophe catholique se propose, dans son troisième livre, cet autre problème : Pourquoi le mal produit par une première faute se perpétue-t-il dans le monde, et se transmet-il du premier père aux descendants les plus éloignés ? S'appuyant sur les données de la révélation, il entre alors dans l'examen de ce grand mystère, de ce dogme de la solidarité et de la transmission de la faute qu'accompagne la transmission de la peine. Il fait voir qu'il n'y a rien dans cette doctrine qui ne s'accorde avec la raison, qu'elle tient par des liens dont il faut nécessairement confesser l'existence, aux faits les plus incontestables et les plus éclatants, et qu'elle est en parfaite harmonie avec les lois universelles de la nature ; il parle de la douleur, et, recherchant ce qu'elle est en elle-même, il montre comment Dieu en change pour ainsi dire la nature, la transformant de mal en bien, de châtiment en remède d'une incomparable vertu. Ainsi s'explique et s'harmonise pour le chrétien la permanence de la faute et de la peine.

L'école libérale, au contraire, nie la solidarité humaine dans l'ordre religieux et dans l'ordre politique : dans l'ordre religieux, en rejetant la doctrine de la transmission de la peine et de la faute ; dans l'ordre politique, en proclamant la non-intervention, en détruisant la noblesse et en soutenant le droit de chacun aux dignités de l'État. Mais, tout en niant la solidarité, les libéraux sont obligés de l'admettre, puisqu'ils reconnaissent l'identité des nations, l'hérédité de la monarchie et la transmission des richesses avec le sang, comme si le pouvoir des riches était plus légitime et plus sacré que le pouvoir des nobles.

L'auteur reproche avec raison des contradictions semblables à l'école socialiste. Cette école soutient, contre les libéraux, que lorsqu'on rejette la solidarité dans la famille, dans la politique et dans la religion, on ne doit pas l'accepter en faveur de la nation et de la monarchie. Mais que fait-elle à son tour ? Après avoir condamné et réprouvé la solidarité en tous ces points, elle proclame la solidarité humaine. Prêcher la *liberté*, la *fraternité* et l'*égalité*, ne signifie absolument rien, ou cela veut dire que tous les hommes sont solidaires entre eux. Or, comment peut-il se faire que la naissance, l'état politique, la religion n'établissent aucun lien qui unisse les hommes les uns aux autres, et que l'humanité entière soit une société de *frères* participant *également* à une *liberté* commune.

De plus, le socialisme est contradictoire, parce qu'il y a contradiction dans les doctrines proclamées par les diverses écoles qui le composent, et l'auteur le démontre en traçant l'histoire des variations dont le socialisme nous en a si peu de temps donné le spectacle. Enfin, cette théorie est la plus grande des contradictions, parce que, de quelque côté qu'on la consi-

dère, elle aboutit à la négation absolue. Négation absolue de l'homme, de la famille, de la société, de l'humanité, de Dieu, telles sont en effet les conséquences auxquelles conduit successivement l'hypothèse socialiste dès qu'on veut la presser avec une logique irrésistible, comme le fait l'illustre écrivain dans le chap. V de son troisième livre.

Dans le reste de l'ouvrage, la solidarité de la faute et de la chute trouve sa contre-partie dans la solidarité du rachat et du mérite. Ici, retraçant les traditions des peuples et les illuminant par l'exposition du dogme catholique, l'auteur démontre la vertu expiatrice du sacrifice, vertu inexplicable si l'on s'en tient aux principes socialistes et libéraux. La rédemption, centre de tous les mystères et source de toutes les solutions, se présente alors au religieux écrivain dans son auguste majesté. Il en met en lumière la haute convenance par rapport à Dieu, à l'homme, à l'ordre universel ; il fait voir comment, dans le sacrifice de l'Homme-Dieu, la faute est lavée, le monde vaincu et toute chose ramenée à son principe ; c'est ainsi qu'il achève la démonstration de son sujet et qu'il demeure établi que les problèmes fondamentaux de l'homme et de la société ne peuvent être véritablement expliqués sans la révélation et sans l'Église.

Cette courte analyse nous dispense d'insister sur les louanges dues à l'écrivain et à son ouvrage, dans lequel on ne sait ce qu'on doit le plus admirer : la magnificence du style ou la beauté du plan, la clarté et la hauteur des pensées ou la vigueur de l'argumentation et la vivacité pénétrante de la polémique, la profondeur de la doctrine, ou la pureté de la foi et la noblesse d'un sentiment toujours élevé, généreux, éminemment catholique, qui est l'attribut particulier de cette nation espagnole dont le marquis de Valdegamas est une gloire.

Malgré des qualités d'un si grand prix, l'œuvre de l'illustre publiciste a été l'objet de critiques sévères, à la suite desquelles l'auteur a fait une généreuse profession de foi, publiée dans le journal catholique l'*Univers*. Nous ne pouvons, dans une analyse rapide, nous arrêter à examiner et peser minutieusement ces critiques, et nous ne prétendons pas nous établir juge d'une cause où, d'un côté, il peut y avoir quelque tort en fait d'exactitude dans le langage, mais où, de l'autre côté, n'a manqué ni l'âpreté des formes ni l'exagération d'un esprit excité. Pour donner une idée suffisamment claire des erreurs imputées au philosophe espagnol et mettre d'avance les lecteurs de cet ouvrage à même de le parcourir *inoffenso pede*, nous ramènerons ce qui en a été dit aux six points principaux posés par le critique lui-même, et nous indiquerons les causes qui ont conduit l'écrivain à des propositions en apparence inexactes et excessives dans leur sens le plus naturel.

1° La critique porte d'abord sur l'idée que l'on doit se faire de Dieu, dont l'auteur, exaltant la sagesse et la puissance, paraît diminuer la liberté. 2° Vient ensuite le mystère de la Sainte-Trinité, pour l'explication duquel ont été employés un langage figuré et certaines comparaisons empruntées aux Saints-Pères, mais dénuées de cette précision rigoureuse que l'on exigerait de ceux qui disputent dans les écoles. 3° La notion de la liberté : l'écrivain entendant fréquemment par ce mot la liberté parfaite, celle qui est en Dieu et dans les saints, celle qui affranchit l'homme de la servitude du péché. 4° La doctrine du péché originel, où l'auteur, voulant expliquer la fin mystérieuse que le Créateur a eue en vue, en permettant la faute, donne lieu de croire que sans cette faute le monde n'aurait pas suffisamment manifesté les infinies perfections de Dieu. 5° Les effets de ce même péché sur la volonté et l'intelligence, effets aggravés d'une manière excessive lorsque l'auteur dit hyperboliquement que toute action humaine est accompagnée de remords et toute connaissance entachée d'incertitude. 6° Les motifs de la crédibilité de notre foi auxquels le brillant écrivain ôte une partie de leur efficacité, dont il fait même en quelque sorte des obstacles à la propagation de l'Evangile, pour élever d'autant plus la puissance de cette grâce interieure qui sait triompher de toutes les difficultés que lui opposent notre infirme raison et nos sens.

Pour expliquer comment un catholique aussi éclairé a émis des propositions si hardies en apparence, comment, en s'écartant du langage ordinaire, il a pu faire croire à quelques personnes qu'il s'écartait également des doctrines communes, deux observations suffisent, croyons-nous.

D'abord, le marquis de Valdegamas, doué comme il l'est d'une haute et vaste intelligence, d'un esprit ferme et résolu comme le sont d'ordinaire les natures espagnoles, se trouve naturellement enclin à affirmer nettement ce qui lui paraît vrai ; il doit être ennemi de l'hésitation et de l'incertitude, qui sont quelquefois un effet de la prudence, mais qui souvent aussi sont l'indice d'une intelligence faible et timide. Voyant donc cette société qui l'entoure travaillée par le doute, par le flux et le reflux des opinions, osciller perpétuellement entre l'erreur et la vérité, il a dû, par une réaction nécessaire, sentir se fortifier et devenir encore plus énergiques ses dispositions innées à la certitude, à l'affirmation, au dogmatisme. Et ayant à combattre dans ses écrits les sceptiques et les libéraux, il ne s'est pas mis en peine de chercher dans les fausses doctrines ces vérités fugitives et altérées qui accompagnent toujours l'erreur ; aux distinctions soigneusement élaborées de l'homme qui discute avec rigueur, il a préféré les affirmations hardies, mais nettes et précises, attaquant ainsi ses adversaires de front et les terrassant par l'absolutisme de ses affirmations.

Les ennemis qu'il avait à combattre niaient Dieu, ou, s'ils en admettaient l'existence, ils l'exilaient pour ainsi dire de la création en expliquant tout par la seule intervention de la nature et de l'homme; et lui, il est venu leur affirmer que l'explication de la nature et de l'homme ne se trouve qu'en Dieu et dans sa sagesse régulatrice des êtres et des événements. Le siècle incrédule auquel il s'adressait refuse de croire aux impénétrables mystères de la foi; et il a voulu, par des comparaisons et des figures, rendre acceptable aux esprits rebelles le plus auguste et le plus profond des secrets révélés : Dieu un et trine. A ceux qui nient l'existence de la faute originelle et l'infirmité de notre nature, qui en est la peine, il s'est efforcé de prouver que la première n'a rien de choquant puisqu'elle devient presque nécessaire à la manifestation des divins attributs, et il a paru exagérer la seconde en disant que la nature humaine est dans tous ses actes esclave de la faute et de l'erreur. A ceux qui exaltent la liberté et l'indépendance de l'homme, il a dit : « Vous n'êtes pas libres, mais esclaves ; la vraie liberté réside dans les saints, dans ceux qui usent de la force de la grâce pour se soustraire à la possibilité de la faute. » Les miracles, les prophéties sont relégués parmi les fables, et ce qui devait être un motif de croire est devenu une pierre de scandale ; à ceux qui sont dans ce cas il a dit d'une manière générale : « La religion du Christ n'a pas vaincu le monde par les prophéties et les miracles. » Ainsi l'ardeur de la lutte l'a entraîné à quelques pas d'une grande hardiesse, et, pour être sûr de ne pas rester en deçà du but, il a paru quelquefois le dépasser.

Difficilement ces défauts peuvent être évités par ceux qui font de la polémique populaire dans les temps de réaction. Il leur semble que l'audace de leurs adversaires ne peut avoir de contrepoids que dans une certaine exagération du vrai, attendu que les esprits lourds et obtus, environnés comme ils le sont des ténèbres de l'erreur, ont besoin d'être ébranlés par des affirmations hardies, nettes et dogmatiques. Le comte Joseph de Maistre, que l'on peut à bien des égards comparer au marquis de Valdegamas, a été, lui aussi, taxé avec raison d'avoir quelquefois excédé dans ce genre. Et cependant ses écrits, quoique semés çà et là de certaines propositions aventurées et quelque peu paradoxales, ont atteint leur but, ils ont abattu l'esprit voltairien et libéral, ils ont été une semence féconde qui a fait surgir parmi les laïques tant de valeureux champions des doctrines catholiques. C'est toujours un devoir pour les écrivains de demeurer dans le droit chemin et d'éviter les extrêmes; mais combien peuvent le faire quand la discussion nécessite des formes vives et énergiques, des principes fermes dans leurs expressions, une allure franche et dégagée?

A cette première raison, qui explique les exagérations de l'illustre écrivain,

ajoutons-en une autre qui est très-vraie, et qui fera comprendre comment l'expression propre manque en certains passages. Tout le monde sait qu'en parlant des vérités divines et humaines les anciens Pères, bien qu'unanimes dans la foi, n'ont pas toujours employé le même langage pour exprimer les mêmes vérités, que les mêmes mots ont eu des significations diverses chez les différents auteurs, soit par la différence des temps et des pays où ils vivaient, soit à cause des écoles de philosophie qu'eux-mêmes ou leurs adversaires suivaient alors, soit que les explications du dogme répétées d'âge en âge rendissent nécessaire l'emploi de nouvelles locutions, que chacun adoptait suivant le besoin et les circonstances. Les conciles, par leurs définitions, ont ramené peu à peu l'uniformité dans le langage scientifique de l'Église, et les docteurs de l'école l'ont réduit à une précision presque géométrique. Dès lors, il a été tacitement convenu entre les catholiques de n'employer les mots scientifiques que dans le sens et avec la valeur universellement acceptée par les écoles, et de ne jamais violer cette règle sans quelque raison, de ne jamais le faire sans en prévenir les lecteurs : sage et prudent conseil pour écarter ou rendre plus rares les disputes de mots quand on est d'accord sur les idées. C'est pourquoi les hommes sages sont d'avis que, pour profiter de la lecture des Pères, il faut d'abord lire les docteurs qui ont enseigné dans les écoles. « La Somme de saint Tho-« mas, dit le savant Gerdil, est un chef-d'œuvre de méthode, d'ordre et de « discussion, et l'abbé Duguet pense qu'il faut la lire avant de se livrer à la « lecture des Pères. Les matières les plus difficiles y sont traitées avec « toute la clarté dont elles sont susceptibles et dans les termes les plus « propres à préciser la doctrine, à empêcher les esprits d'aller au delà des « justes limites. Si certains docteurs qui sont venus dans la suite s'étaient « astreints au langage communément usité dans les écoles, on n'aurait « pas vu tant de malheureuses disputes, qui ont fait un grand tort à la re-« ligion[1]. » Or il nous semble que le défaut de ces études scolastiques auxquelles peut si difficilemont se livrer un laïque, diplomate et publiciste, a été la véritable cause de ces locutions impropres que l'on rencontre dans l'*Essai*, et qui, après tout, ne sont pas rares même dans les écrits de bien des gens qui ont fréquenté les écoles. A part ces études particulières, étrangères à son état, le marquis de Valdegamas, autant que l'on peut en juger par son ouvrage et par certains passages d'une de ses lettres, s'est nourri de la lecture des Pères, il s'en est approprié la substance, et ses écrits portent l'empreinte des locutions, des figures, des comparaisons qui étaient en usage de leur temps, alors que le langage théologique n'a-

[1] *Gerdil. Opere;* Roma 1806. Tom. I, pag. 252

vait pas encore atteint cette unité et cette perfection qu'il a eu depuis. En fait, nous croyons pouvoir dire sans trop de témérité que toutes ou presque toutes les expressions relevées par son critique se retrouveraient facilement, sous une forme semblable ou équivalente, dans les écrits des anciens docteurs les plus célèbres; nous n'en exceptons que celles, en fort petit nombre, qui se rapportent au sixième chef d'accusation.

Citons-en un seul exemple, et choisissons ce passage que le censeur, pour ne pas le déclarer hérétique, proclame absolument *faux* et tendant au *luthéranisme*, au *calvinisme*, au *baïanisme*, au *jansénisme* [1]. Il y est question de la liberté, et l'écrivain, recherchant quelle en est l'essence intime, s'exprime ainsi : « Abordant la redoutable question qui est le « sujet de ce chapitre, je dis que l'idée qu'on se fait généralement du libre « arbitre est fausse de tout point. Le libre arbitre ne consiste pas, comme « on le croit communément, dans la faculté de choisir entre le bien et le « mal, qui le sollicitent par deux sollicitations contraires. Si le libre « arbitre consistait dans cette faculté, il s'ensuivrait forcément deux con- « séquences, l'une relative à l'homme, l'autre relative à Dieu, toutes deux « d'une absurdité évidente. Quant à ce qui touche l'homme, il est mani- « feste que plus il deviendrait parfait, moins il serait libre, puisqu'il ne « peut grandir en perfection qu'en s'assujettissant à l'empire de ce qui le « sollicite au bien.... » Il s'en suivrait en second lieu que : « Pour que Dieu « fût libre, il faudrait qu'il pût choisir entre le bien et le mal, entre la « sainteté et le péché [2]. »

On voit par là que l'auteur attaque ce préjugé vulgaire qui fait consister la liberté dans la possibilité de pécher ou de ne pas pécher. En quoi il n'affirme rien d'étrange; il ne fait que répéter ce que saint Augustin disait autrefois contre Julien; voici les paroles du saint docteur : « Sed ut « de hac re vana sapias, fallit te definitio tua, qua in superiori prosecu- « tione, cui jam respondimus, sicut sæpe et alibi facis, liberum arbitrium « definisti. Dixisti enim : *Liberum arbitrium non est aliud quam pos- « sibilitas peccandi et non peccandi.* Qua definitione primum ipsi Deo « liberum arbitrium abstulisti... Deinde ipsi sancti in regno ejus liberum « arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt [3]. »

Saint Anselme faisait la même observation dans son dialogue sur le

[1] L'*Ami de la Religion*, nº 5472, pag. 50.

[2] Page 142.

[3] Tu dis : Le libre arbitre n'est autre chose que la possibilité de pécher ou de ne pas pécher. Par cette définition, tu enlèves le livre arbitre d'abord à Dieu lui-même... ensuite à ses saints, qui dans le ciel ne pourront plus pécher. (S. Augustini Op. imp., lib. VI, n. 10.)

libre arbitre. Interrogé par un de ses disciples, le maître répond : Je ne pense pas que le libre arbitre consiste dans la puissance de pécher ou de ne pas pécher. *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi.* Et quelles raisons apporte-t-il pour détruire ce préjugé ? Les mêmes que M. Donoso Cortès : « Si hoc ejus esset diffinitio, nec Deus, « nec angelus, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium, quod « nefas est discere... Liberior voluntas est, quæ a rectitudine non pec- « candi declinare nequit quam quæ illam potest deserere [1]. »

S'élevant ensuite à l'idée générale et première de la liberté, l'auteur dit qu'elle ne consiste pas dans la faculté de choisir (sous-entendez entre le bien et le mal, comme il est expliqué ci-dessus et répété ensuite plusieurs fois), mais *dans la faculté de vouloir, faculté qui suppose celle de comprendre.* D'où il tire cette conséquence : « Si la liberté consiste dans « la faculté d'entendre et de vouloir, la liberté parfaite consistera dans la « perfection de l'intelligence et de la volonté ; or l'intelligence n'est par- « faite, la volonté n'est parfaite qu'en Dieu seul ; il s'ensuit donc néces- « sairement que Dieu seul est parfaitement libre [2]. »

Puis il conclut : « La faculté de choisir octroyée à l'homme, loin « d'être la condition nécessaire de la liberté, en est l'écueil, puisqu'en elle « se trouve la possibilité de s'écarter du bien et de s'engager dans l'erreur, « de renoncer à l'obéissance due à Dieu et de tomber entre les mains du « tyran. Tous les efforts de l'homme doivent tendre à réduire au repos, « avec l'aide de la grâce, cette faculté, jusqu'à la perdre entièrement, *si* « *cela était possible*, en s'abstenant continuellement d'en faire usage... « Voilà pourquoi aucun de ceux qui sont véritablement heureux n'a cette « faculté de choisir entre l'erreur et la vérité, entre le mal et le bien, « ni Dieu, ni ses saints, ni les chœurs de ses anges [3]. »

Or, dans tout cela, si on veut le comprendre comme il faut et sans y mettre une excessive rigueur, nous ne voyons qu'une doctrine très-orthodoxe. Que le libre arbitre ne soit pas une faculté distincte de la volonté, saint Jean Damascène l'affirme : *Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas* [4] et saint Thomas l'accorde. Que la possibilité de pécher soit une imperfection et que l'homme doive l'affaiblir en lui-même en s'abs-

[1] Si cette définition était vraie, ni Dieu ni l'Ange, qui ne peuvent pécher, n'auraient le libre arbitre, ce qu'on ne saurait soutenir sans impiété... la volonté qui ne peut s'écarter de la loi est plus libre que celle qui le peut. (S. Anselm., Dial. de lib. arb., cap. I.)

[2] Page 147.

[3] Page 156.

[4] *De fide orthod.*, l. III, cap. XIV.

tenant d'en faire usage, c'est chose aussi certaine que l'impeccabilité de Dieu et des saints.

Mais, si cette manière de voir s'accorde avec la pensée commune des docteurs, comment se fait-il, dit le critique, que l'écrivain prétende combattre une erreur vulgaire? La réponse est facile. Dans tout son livre, M. de Valdegamas ne combat pas les écoles catholiques, mais les libéraux et les socialistes dont les idées, personne n'en doute, sont singulièrement obscurcies sur ces matières. Il y a plus : quelques lignes avant d'entrer dans cette discussion, l'auteur proteste qu'il ne fait que suivre les maîtres catholiques négligés et ignorés de ses adversaires : « Ces questions, dit-il, « occupèrent toutes les intelligences dans les siècles des grands docteurs. « Elles sont dédaignées aujourd'hui par les impudents sophistes dont la « main débile ne pourrait pas même soulever les armes formidables que « maniaient avec tant d'aisance et d'humilité ces puissants génies des âges « catholiques [1]. » La pensée de l'illustre écrivain devient encore plus manifeste par l'exposé d'une seconde erreur qu'il combat avec la première et qui consiste à croire, comme quelques-uns le font, que la liberté et l'indépendance absolue ne sont en réalité qu'une seule et même chose; cette opinion ne règne certainement pas dans les écoles orthodoxes, et elle fait voir quels adversaires l'auteur s'est proposé de combattre. Ajoutez que l'on pourrait, sans trop s'éloigner de la vérité, dire que, même parmi les catholiques (nous parlons de ceux qui sont étrangers à la science de l'école), il n'est pas rare de rencontrer des hommes qui regardent la faculté de choisir entre le bien et le mal comme essentielle à la liberté, confondant ainsi un fait universel dans cette vie d'épreuve avec les conditions essentielles d'une perfection qui doit convenir à tous les êtres intelligents.

Si la liberté n'est pas une puissance distincte de la volonté, si elle est la volonté elle-même, la liberté dès lors se concilie avec la grâce nécessitante de Luther, de Calvin, de Baïus, de Jansénius, poursuit le docte censeur [2]. A cette difficulté on peut donner plusieurs solutions diverses; mais la plus simple et la plus catégorique est celle que M. Donoso Cortès apporte lui-même *verbis amplissimis*, et qui n'aurait pas dû échapper à l'œil exercé de l'éminent ecclésiastique : « D'autres prétendent ne pouvoir comprendre « comment la grâce, par laquelle nous avons été remis en liberté et « rachetés, se concilie avec cette liberté et cette rédemption. Il leur « semble que dans cette opération mystérieuse Dieu seul agit et que « l'homme n'y joue qu'un rôle passif; mais en cela ils se trompen tcom-

[1] Page 141.

[2] *Ami de la Religion*, loc. cit.

« plétement : ce grand mystère exige le concours de Dieu et de l'homme :
« il faut coopération de celui-ci à l'action divine. De là vient qu'en général
« et selon l'ordre ordinaire il n'est accordé à l'homme d'autre grâce que
« celle qui suffit pour mouvoir la volonté par une douce impulsion.
« *Comme s'il craignait de lui faire violence*, Dieu se contente de *le sol-*
« *liciter par d'ineffables appels*. De son côté, lorsqu'il se rend à cet
« appel de la grâce, l'homme accourt avec des mouvements d'une joie et
« d'une douceur incomparables ; et, lorsque la volonté de l'homme qui se
« complaît à répondre à l'appel de la grâce ne fait plus qu'une avec la vo-
« lonté de Dieu qui se complaît à lui faire entendre cet appel, alors de *suf-*
« *fisante* qu'elle était elle devient *efficace* par le concours de ces deux
« volontés[1]. » En expliquant ainsi l'accord de la grâce et du libre arbitre, l'illustre auteur expose celui de tous les systèmes catholiques qui favorise le plus la liberté et s'éloigne davantage des doctrines condamnées dans les hérétiques nommés tout à l'heure.

Exclure de la liberté de l'homme mortel la possibilité de pécher, n'est-ce pas une erreur monstrueuse, dit encore le docte censeur, et cette erreur ne ressort-elle pas de la doctrine émise sur le libre arbitre[2] ? M. de Valdegamas a prévu cette difficulté et il y a répondu lui-même lorsqu'il a écrit que *l'homme ne serait pas libre s'il ne pouvait choisir entre le bien et le mal* ; que sans la possibilité de mal faire la *liberté humaine serait inconcevable* ; propositions qui contiennent et exagèrent jusqu'à un certain point une doctrine diamétralement opposée à celle que l'on impute à l'auteur en vertu de ses définitions précédentes. Quel peut donc être en tout cela le tort du grand écrivain ? Nous l'avons déjà dit : son unique tort, si l'on peut appeler cela un tort, est d'avoir employé des expressions et des manières de parler qui s'éloignent quelquefois des locutions aujourd'hui en usage dans l'enseignement des écoles, locutions plus familières au savant professeur d'Orléans que celles dont se servait l'antiquité chrétienne.

Telles nous ont semblé les raisons qui ont empêché un catholique aussi savant et d'une foi aussi pure de mettre dans ses écrits cette exactitude et cette précision de termes qui ôtent aux adversaires tout prétexte raisonnable de chicane et de censure. Hâtons-nous cependant d'ajouter que, si les affirmations du marquis de Valdegamas paraissent hardies et dangereuses quand on les considère séparées du texte et dégagées de l'ensemble où elles s'enchâssent, elles sonnent beaucoup moins mal dans le corps de

[1] Page 155.
[2] L'*Ami de la Religion*, loc. cit., p. 52.

l'ouvrage, de sorte que le péril de scandale et d'erreur nous y paraît fort lointain. A vrai dire nous ne pouvons qu'admirer comment un laïque formé ailleurs que dans un séminaire ou dans l'enceinte sacrée d'un cloître possède si pleinement l'économie de la science théologique et pénètre d'une manière aussi sûre dans les mystères les plus élevés et dans les questions les plus délicates. Avec une docilité d'autant plus digne de louange qu'elle est plus rare chez les hommes supérieurs, l'illustre philosophe a soumis son œuvre à l'examen de ceux qui ont droit de la juger en dernier ressort, prêt à la corriger quand et comme ils le voudront. Si cela a lieu, l'*Essai sur le Catholicisme* en sera certainement plus précieux et d'une utilité plus sûre pour les catholiques ; mais, quel que soit le jugement à intervenir, nous ne croyons pas téméraire d'exprimer le désir que nous avons éprouvé à la lecture du livre ; nous voudrions que, pour donner à un ouvrage si précieux à tant de titres toute la perfection que mérite l'importance du sujet, le style en fût retouché en certains points, et qu'ailleurs l'expression de la doctrine en fût ramenée à des formes adoucies, de façon à rendre l'œuvre irrépréhensible même pour les esprits les plus vétilleux ; car il est des hommes qui ferment les yeux aux beautés les plus originales des grands écrivains, et se font un plaisir d'en disséquer les moindres parties avec une sévérité qui va souvent jusqu'à l'injustice. Que deviendraient tant de livres que chaque jour des laïques écrivent en faveur des saintes doctrines, en France surtout, si on allait les examiner minutieusement avec le désir de les trouver en faute ? Que dirait le critique lui-même, ecclésiastique et maître dans les sciences sacrées, si l'on voulait peser chacune de ses paroles et scruter chacune de ses propositions ? Nous ne voudrions assurément pas, pour notre compte, accepter comme article de foi ce qu'il affirme çà et là, même dans les matières les plus délicates, dans celles où les professeurs ne procèdent d'ordinaire qu'avec le plus de réflexion et de réserve ; tel est par exemple le mystère de la Sainte-Trinité, à propos duquel l'habile critique enseigne que « *l'on dit bien la diversité des personnes divines, mais qu'on ne doit pas dire la diversité divine.* « Peut-on user de cette expression : « *la diversité des personnes divines ?* » Nous l'accorderions à un laïque qui confondrait la *diversité* avec la *distinction*, mais chez un homme qui connaît la théologie, qui nous assure « avoir passé toute sa vie à étudier et enseigner la religion, » on pourrait y voir un indice d'hérésie arienne. Pour éviter cette erreur, l'Ange de l'école nous donne le prudent conseil de ne point nous servir des mots : *diversité, différence*, quand il est question des personnes divines : *Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debe-*

mus in divinis nomen diversitatis et differentiæ ne tollatur unitas essentiæ[1].

Nous ne faisons pas cette remarque pour censurer le docte ecclésiastique qui a entrepris l'examen du livre du marquis de Valdegamas, mais pour faire voir que de pareilles locutions impropres et hasardées peuvent bien être tolérées chez un laïque lorsqu'elles échappent aux théologiens de profession. Toutefois nous ne dissimulerons pas que le travail de censure auquel on a soumis l'*Essai* nous paraît beaucoup moins digne d'être loué que l'œuvre du traducteur italien, ou de celui, quel qu'il soit, qui, avec tant de soin et une attention si bienveillante, s'est plu à enrichir cette traduction de notes pleines de sagesse. Ces notes, placées au bas des pages, tantôt tempèrent les formes hardies du texte original, tantôt ramènent au sens vrai les propositions ambiguës, ou jettent la lumière sur celles qui présentent quelque obscurité, et font ainsi disparaître en bien des points tout danger de fausse interprétation. De la sorte, si l'ouvrage du marquis de Valdegamas, tel qu'il est édité à Foligno, n'égale pas l'original pour la magnificence du style, il le surpasse par la précision et la sûreté de la doctrine. (*La Civiltà cattolica*, livraison du 16 avril 1853.)

[1] *Summ. theol*, P. 1. Q. 31, a. 2.

FIN DE L'APPENDICE.

ERRATA

Page 5, ligne 11 : Fondement indestructible, *lisez* : nécessaire.
— 8, — 14 : Sa raison divine, *lisez* : dernière.
— 19, — 5 : Attend, *lisez* : attende.
— 47, — 3 : Tertulien, *lisez* : Tertullien.
— 54, — 25 : De la révélation de l'Église, *lisez* : de la révélation, de l'Église.
— 82, — 9 : L'ange des ténèbres, *lisez* : de ténèbres.
— 157, — 20 : A la prière, s'il était possible, *lisez* : à la perdre s'il était possible.
— 180, — 27 : Una siurazon, *lisez* : sinrazon.
— 239, avant-dernière ligne : Comederetis, ex eo, *lisez* : comederitis ex eo.
— 251, avant-dernière ligne : Séparèrent, *lisez* : se séparèrent.
— 397, — 20 : L'ange des ténèbres, *lisez* : de ténèbres.
— 448, — 19 : D'être, comme, *lisez* : d'être comme.
— 459, — 21 : Elle sera le jouet, *lisez* : il sera.
— 466, — 20 : Le munde, *lisez* : le monde.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement I

LIVRE PREMIER.

DU CATHOLICISME.

Chap. I. — Toute grande question politique suppose et enveloppe une grande question théologique 1
Chap. II. — De la société sous l'empire de la théologie catholique 24
Chap. III. — De la société sous l'empire de l'Église catholique . . 45
Chap. IV. — Le catholicisme est amour 75
Chap. V. — Ce n'est ni par la sainteté de sa doctrine, ni par les prophéties et les miracles, mais malgré toutes ces choses, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a triomphé du monde 85
Chap. VI. — Notre-Seigneur Jésus-Christ a triomphé du monde exclusivement par des moyens surnaturels 98

Chap. VII. — L'Église catholique a triomphé de la société malgré les mêmes obstacles et par les mêmes moyens surnaturels qui donnèrent à Notre-Seigneur Jésus-Christ la victoire sur le monde. 124

LIVRE DEUXIÈME.

QUESTIONS ET SOLUTIONS RELATIVES A L'ORDRE GÉNÉRAL.

Chap. I. — Du libre arbitre de l'homme. 137

Chap. II. — Réponse à quelques objections relatives au dogme du libre arbitre. 159

Chap. III. — Manichéisme. — Manichéisme proudhonnien. . . . 184

Chap. IV. — Le catholicisme met hors d'atteinte le dogme de la Providence et le dogme de la liberté, sans tomber dans le système de l'antagonisme entre Dieu et l'homme. 197

Chap. V. — Analogies mystérieuses entre les perturbations physiques et les perturbations morales, ayant les unes et les autres leur cause dans l'action de la liberté humaine. 215

Chap. VI. — La prévarication angélique et la prévarication humaine. — Grandeur et énormité du péché. 231

Chap. VII. — Comment Dieu tire le bien de la prévarication de l'ange et de celle de l'homme. 246

Chap. VIII. — Comment l'école libérale résout les questions traitées dans les chapitres précédents. 270

Chap. IX. — Solutions socialistes. 286

Chap. X. — Suite du chapitre précédent. — Conclusion du deuxième livre. 304

LIVRE TROISIÈME.

QUESTIONS ET SOLUTIONS RELATIVES A L'ORDRE DANS L'HUMANITÉ.

Chap. I. — Transmission de la faute, dogme de l'imputation. . 327

Chap. II. — Comment de la double transmission de la faute et de

la peine Dieu tire le bien. — Action purifiante de la douleur librement acceptée. 351
Chap. III. — Dogme de la solidarité. — Contradictions de l'école libérale. 365
Chap. IV. — Suite du même sujet. — Contradictions socialistes. 385
Chap. V. — Suite du même sujet. 411
Chap. VI. — Dogmes corrélatifs au dogme de la solidarité. — Les sacrifices sanglants. — Théories des écoles rationalistes sur la peine de mort. 429
Chap. VII. — Récapitulation, inefficacité de toutes les solutions proposées. — Nécessité d'une solution plus haute. 447
Chap. VIII. — De l'incarnation du Fils de Dieu et de la rédemption du genre humain. 462
Chap. IX. — Suite du même sujet. 477
Chap. X. — Conclusion. 501

APPENDICE.

I. Lettre de Donoso Cortès au journal l'*Univers*. 507
II. Extraits d'une lettre de Donoso Cortès au Souverain Pontife. . 508
III. Lettre de notre Saint-Père le Pape. 510
IV. Article de l'*Armonia*. 511
V. Article de la *Civiltà cattolica*. 517

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.